واقع إشكالية الهوية العربية : بين الأطروحات القومية والإسلامية

"دراسة من منظور فكري"

"Status of Arab identity Problematic: Between Islamic and Nationalistic Viws"

"A study from an intellectual prospective"

إعداد الطالب

محمد عمر أحمد أبوعنزه

إشراف: الدكتور غازي الربابعة

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العلوم السياسية

قسم العلوم السياسية

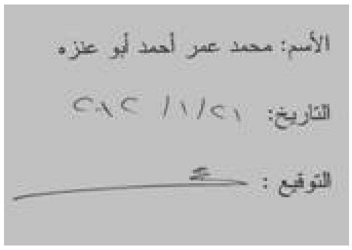
كلية الآداب والعلوم

جامعة الشرق الأوسط

2011

تفويض

أنا " **محمد عمر أحمد أبو عنزه** " أفوض جامعة الشرق الأوسط للدراسات العليا بتزويد نسخ من رسالتي ورقيا والكترونيا للمكتبات الجامعية أو الهيئات والمؤسسات المعنية بالأبحاث والدراسات العلمية عند طلبها.



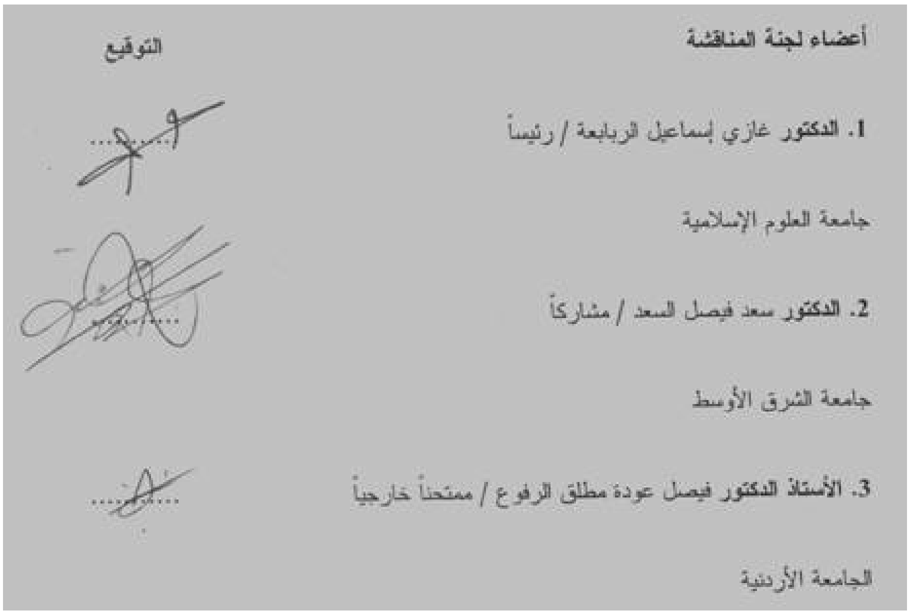
قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة بعنوان :

واقع إشكالية الهوية العربية : بين الأطروحات القومية والإسلامية

"دراسة من منظور فكري"

وأجيزت بتاريخ : <u>2012/1/21</u>



أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
1. **الدكتور** غازي إسماعيل الربابعة / رئيساً	....
جامعة العلوم الإسلامية	
2. **الدكتور** سعد فيصل السعد / مشاركاً	....
جامعة الشرق الأوسط	
3. **الأستاذ الدكتور** فيصل عودة مطلق الرفوع / ممتحناً خارجياً	....
الجامعة الأردنية	

الشكر والتقدير

أول شكري أتوجه به إلى رب العالمين ... الذي وضعني على الصراط المستقيم وتوج هذا العقل وسقاه بماء العلم

إلى الأستاذ الدكتور الفاضل غازي ربابعة لما قدمه لي من عون ومساعدة في إنجاز هذه الرسالة.

والشكر موصول لمعالي الأستاذ الدكتور فيصل عوده الرفوع

كما أتقدم بجزيل الشكر والعرفان والدعاء إلى كل من ساعدني من أساتذتي الكرام وزملائي الأفاضل الذين لم يألوا جهداً في مساعدتي وتقديم النصح والإرشاد.

وأخص بالشكر الدكتور سعد السعد رئيس قسم العلوم السياسية وإلى كل من ساهم في إنجاز هذا العمل المتواضع كل التقدير والاحترام

الإهـــــــــــداء

أهدي هذا الإنجاز المتواضع

إلى من كانوا لي سنداً وعوناً في مشوار حياتي

إلى من أحاطوني بدفء حنانهم ورعايتهم

إلى ......والدي ....والدتي الغاليين

إليهم كل الحب والامتنان

وإلى رفيقة دربي زوجتي

وإلى بناتي

فهرس المحتويات

ملخص

واقع إشكالية الهوية العربية : بين الأطروحات القومية والإسلامية"

"دراسة من منظور فكري"

الدكتور غازي الربابعة

إعداد الطالب

محمد عمر أحمد أبوعنزه

تشكل أزمة الهوية في العالم العربي إحدى أكثر المقاربات الفكرية التي أثارت جدلاً ونقاشاً، يعكس إشكالية تطرح العلاقة بين المقاربات الفكرية لمفهوم الهوية وبين الإنسان العربي؛ فإن هذا التيار لم يتقدم على مستوى إنتاج الرّؤى، والتصورات، والمشاريع السياسية. لقد سعت هذه الدراسة للتعرف إلى مفهوم الهوية العربية من منظور بنائي ووظيفي. يركز على الأبعاد السياسية للهوية العربية ، ودراسة واقع الصراع بين التيارات السياسية العربية (الإسلامية، القومية)، وتحليله، كونه سبباً في حدوث أزمة الهوية العربية ، وتكتسب هذه الدراسة أهميتها من منظور فكري لأحد المواضيع التي يتزايد الجدل في إطار نجاح بعض الثورات العربية في مصر وتونس وامتداد هذه الثورات لكثير من الدول العربية ضمن ما يمكن تسميته بتحرر الشعوب العربية ورفضها لسياسة الحزب الواحد والتسلط ورغبة منها في التحرر من الفكر الذي ترسخ لدى الشعوب في الفترة التي تلت احتلال فلسطين وحتى الآن ، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي في اختبار فرضيات والإجابة عن تساؤلاتها .

في ضوء تحليل الباحث واستعراضه لموضوع الدراسة فقد توصل إلى النتائج التالية أن مفهوم الهوية مفهوم إشكالي، لأن للهوية أبعاد شائكة ومتداخلة فيما بينها تتصل بالحقل الفلسفي والمعرفي والسياسي والتاريخي، علاوةً على عوامل أخرى تتفاعل مع الهوية كاللغة، والأيديولوجيا، والتراث، والدين، وهذه الإشكالية تحتمل الحل وعدمهِ، بحيث يصبح المجتمع أمام معادلة متحركة، تنتج نفسها بنفسها، وتعيد ترتيب أولوياتها، وإنّ أساس الخلاف بين التيّارين "القومي " و"الإسلامي" هو فكري محض، ولا يجوز إلحاق القضايا الوطنية العامة بطبيعة هذا

الخلاف. فالهُويّة، الوطنية أو القومية مثلاً، أصبحت ضحيّةً لهذا الخلاف بين التيّارين في المنطقة العربية، بينما لا تتناقض إطلاقاً الهُوية الثقافية للشعوب مع معتقداتها الدينية. إنّ النقطة المركزية، التي يتمحور حولها الاهتمام السياسي والإعلامي العربي، هي مسألة الديمقراطية المنشودة في المنطقة، والتي ترتبط بآليات انتخابية أو بمؤسسات دستورية، دون الانتباه إلى أنّ أساس المشكلة في الجسم العربي هو في "الفكر السائد" منذ عقود طويلة بالمجتمعات العربية.

لقد فشلت التيارات الفكرية من إسلامية وقومية في إيجاد الحلول الملائمة للخروج من أزمة الواقع العربي لتغيير هذا الواقع، وعلى الرغم من تراجع الأيديولوجيا القومية التقليدية والعلمانية، والانتشار الأفقي للتيار الإسلامي الذي ينمو في ظل واقع الاشتباك المباشر والميداني.

وفي ضوء نتائج الدراسة فإنها توصي بضرورة تقديم رؤية واضحة، مستندة إلى البحث المستقبلي العلمي الدقيق، لما يتوقع أن تكون عليه صورة الأمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والعسكرية وسواها ويتبع ذلك القيام بتوعية علمية حديثة تهدف إلى التعريف بهوية الأمة العربية وخصائصها وما يميزها عن غيرها .

Abstract

"Status of Arab identity Problematic: Between Islamic and Nationalistic Viws"

"A study from an intellectual prospective"

Prepared by student

Mohammed Omar Abu 'Anza

Supervised

Dr. Ghazi Rababah

The issue of identity in the Arab world is considered one of the most intellectual approaches that have sparked controversy and debate that reflect the dilemma of posing the relationship between the intellectual approaches of the concept of identity and the Arab people, this trend have not been presented at the level of production of visions, perceptions, and political projects. This study seeks to identify the concept of Arab identity from the structural and functional perspective that focuses on the political dimensions of the Arab identity, to study and analyze the conflict nature of the Arab political tracks (Islamic nation) as a cause of Arab identity crisis. This study acquires its important from the intellectual perspective of a topic of increased controversy in the context of success of some Arabic revolutions in Egypt and Tunisia, and the extension of these revolutions for many Arab countries in what could be called the emancipation of the Arab peoples and the rejection of political one-party domination, and the desire to be free of thought that has been established with peoples in the period following the occupation of Palestine, so far, The study was based on the descriptive method and analytical approach to test hypotheses and answer its questions.

In light of researcher analysis and review of the study topic, Researcher has reached the following findings; the concept of identity is problematic concept, because the identity has thorny and interrelated dimensions which are related to the philosophical, cognitive, political and historical field. In addition to other factors that interact with

identity such as language, ideology, heritage, and religion, while this problem has the probability of being solved or unsolved, so that the community becomes in front of moving equation that produces itself and reorders its priorities. The basis of the difference between the two "national" and "Islamic" tracks is purely intellectual, while it is not permissible to cause national issues of public nature with this dispute., that is the national identity, for example, became a victim of this dispute between the two tracks in the Arab region, while the cultural identity of peoples is not contrary to their religious beliefs. The core point, which is the center of political and Arab media interest, is the question of democracy desired in the region, which is related to electoral mechanisms or constitutional institutions, without paying attention to the root of the problem in the Arab body to be the "prevailing thought" in the Arab societies, long decades ago.

The intellectual Islamic and national tracks have failed in finding appropriate solutions to emerge from the crisis of the Arab reality to change this reality. Despite the decline in traditional national and secular ideologies, and the horizontal spread of the Islamic trend that is growing in light of the direct and field engagement. In light of the study results, it recommends the need to provide a clear vision, based on a future scientific accurate research, concerning the expected picture of the nation's economic, social, political, cultural, military and other aspects. This is followed by raising the modern scientific awareness that aims to identify the Arab nation's identity and characteristics against others.

الفصل الأول

الإطار العام للدراسة

مقدمة:

يعد مفهوم الهوية من المفاهيم التي أثارت جدلاً في الفكر السياسي المعاصر بين التيارات الفكرية، منها تيارات الفكر العربي الإسلامي، على اعتبار اللغة والدين من بين أبرز المحددات لما يمكن أن يطلق عليه "المقومات المشترَكة للهوية العربية" والتي عارضت بشدة المقاربة التي ربطت فكرياً بين الهوية العربية والمركب الديني واللغوي، وهو التيار الفكري التجديدي للهوية والفاعلية العربية، الذي سعى إلى تحليل المجتمع العربي ومكوناته (اللغة، الدين، البنيات الاجتماعية والسياسية) وفق منهج تاريخي يعطي للحدث التاريخي (ولوكان حدثاً دينياً أوسياسياً) معناه التاريخي في إطار السياق التاريخي والبنية الاجتماعية التي أفرزته، وفي إطار علاقات السلطة المؤثرة في حدوثه، وكلها مقومات تحليلية تضع كل حدث تاريخي عربي قابل للتحليل والبحث عن الأسباب المادية والموضوعية لحدوثه وتطوره.

لقد كرست الثورة ضد المستعمر التي خاضتها الشعوب العربية في خمسينيات وستينيات القرن الماضي الهوية اللغوية والدينية (بمستويات انتماء مرتفعة) وهو الوعي القومي العربي الذي ساهم في بناء الأنظمة السياسية العربية الحديثة التي كانت في معظمها تدور في إطار الفكر العربي والإسلامي والوحدة والقومية، والذي تشكل امتداداً أيديولوجياً لعصر النهضة في أوروبا حيث شكّل مشروع العلمانية والحداثة في العالم العربي إطاراً لتنظيم شؤون المواطنين بالقوانين الوضعية التي تفصل الدين عن السلطة السياسية، إلا أن الممارسات العلمانية كانت وستظل تواجه صعوبة في التطبيق والممارسة في المجتمعات العربية، لأن الإسلام أولاً هو دين الحكم أو ربما أصبح كذلك منذ وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، بالرغم من مجهودات الرسول لإرساء أحد أهم الدساتير في التاريخ السياسي الإسلامي وهو دستور المدينة (الذي اختفى من وثائق بيت الإسلام)، وهو الدستور الذي جاء لمراعاة مصالح المسلمين والأقليات الأخرى، من يهود ونصارى، وضمان حقوقهم التجارية والشعائرية، وقد شكل دستور المدينة حدثاً تاريخياً حداثياً آنذاك.

إن مسألة الهوية عندما تطرح نفسها على شعوب، كالشعوب العربية التي اجتازت خلال تاريخها المديد تجارب قاسية، يجب أن ينظر إليها على أنها تعبير عن الحاجة، لا إلى تحديد الهوية، بل إلى إعادة ترتيب عناصرها وإعادة إرساء علاقتها بالمحيط. بالشكل الذي يُمَكّن من اجتياز الأزمة التي يطرحها سؤال الهوية في مثل هذه الظروف التي تشير أو توحي إلى أي راصد غير متعمق لما يجري في الساحة الثقافية والاجتماعية العربية بأنه "سيصطدم بوجود وجهات نظر متباينة كثيرة حول مسالة الهوية، الأمر الذي يجعله يخال أنه في مواجهة هويات متعددة تشكل كل واحدة منها فضاءً قائماً بذاته، لا رابط بينه وبين الفضاءات الأخرى، ما يتبدى للبعض أننا نعاني فعلاً أزمة هوية في الوطن العربي" مع أنها في الواقع أزمة مجتمعية بسبب فشل وإخفاق القوى الماركسية القومية النهضوية العربية .

وفي ضوء التباين الشديد بين وجهات النظر حول الهوية بين أهل اليمين والوسط واليسار، فإن الحديث عن الهوية لا بد أن يكون محاطاً بالكثير من أوجه الاختلاف والتناقض الفكري والسياسي، خاصة في وطننا العربي الممزق قطرياً وطائفياً وطبقياً وإثنياً وعشائرياً من ناحية، والممزق أيضاً بين تيارات الحاضر والماضي وضبابية المستقبل، فبلداننا العربية تعيش حالة من "الشيزوفرانيا" المعرفية والسياسية، بحكم وجودها الشكلي في القرن الحادي والعشرين وانتمائها الفعلي والجوهري للقرن الخامس عشر، وما ينتج عن ذلك من تشتت في مفهوم الهوية ذاته، حيث نجد مفاهيمها غامضة في أوساط الأغلبية الساحقة من الناس في المجتمعات العربية .

من هنا تتناول هذه الدراسة دراسة أزمة الهوية العربية في ضوء الصراع الفكري بين التيارات الإسلامية والقومية وتحليليها في إطار بناء منظومة القيم العربية في هذه المرحلة، حيث بدأ النظام الإقليمي العربي يتشكل بنجاح ثورات الربيع العربي كما اصطلح على تسميتها.

مشكلة الدراسة :

تشكل أزمة الهوية في العالم العربي أحد أكثر المقاربات الفكرية التي أثارت جدلاً ونقاشاً يعكس إشكالية تطرح العلاقة بين المقاربات الفكرية لمفهوم الهوية وبين الإنسان العربي فمن الصعب التشكيك في صينية الصيني أوفرنسية الفرنسي أوأمريكية الأمريكي، بالرغم من أن الصين تضم عدداً لا يحصى من القوميات الصغيرة، وأن فرنسا تشكلت من مجموعات كبيرة من القوميات التي لم تتصهر تماماً، وأن أمريكا بالرغم من سيطرة المزيج الأوروبي الأبيض عليها، تؤلف مزيجاً من القوميات التي هاجرت إليها، بل هي أمة المهاجرين بامتياز، أوروبيون كانوا في أصلهم أم غير أوروبيين. لكن الأمر ليس كذلك مع العروبة، حيث لا يقتصر التشكيك في معناها، بل في وجودها، سواء بالنسبة للأوروبيين أم الغربيين بشكل عام، وإنما يتعدى ذلك غالباً إلى عدد كبير من العرب أنفسهم .

فإذا كان الأوروبيون يعترضون على وجود شعب عربي يقطن أقطاراً متعددة لكن توحده مصالح ومشاعر وتطلعات واحدة، ويركزون بالعكس على الأصول غير العربية للشعوب القاطنة في أقطار العالم العربي، فيؤكدون على وجود شعوب مختلفة أخفاها الدين الواحد واللغة الواحدة التي ارتبطت به، لكنها في طريقها لأن تستعيد وعيها بذاتها وهويتها الخاصة، فإن قطاعات واسعة من الشعوب العربية تعمل على إنكار عروبتها أوتجاهلها أوعدم إعطائها قيمة ومعنى، أحيانا لأسباب أيديولوجية، أو لأسباب سياسية.

فلا شك في أن الإسلاميين، أو قسماً كبيراً منهم، يرفضون العروبة لأنها من الممكن أن تكون بديلاً للانتماء الديني الأوسع، ويرى بعضهم فيها عصبية جاهلية، ومثل ذلك كان يفعله كثير من الشيوعيين والقوميين وأصحاب الأيديولوجيات القطرية المتمحورة حول الدولة عموماً، والحداثيين أوالعلمانيين المتطرفين اليوم الذين ينظرون إلى العروبة على أنها أيديولوجية قومية، وهي بالإضافة إلى ذلك أيديولوجية عنصرية ورديفة للفكرة الاستبدادية .

تتعدد مكونات العروبة بإعتبارها خليط تعبر عن الواقع الثقافي الموضوعي والعقيدة وكونها فكرة أو أيديولوجية تشير إلى ما يطمح إليه العرب ليحققوا أنفسهم، أوما يريد الآخرون للعرب أن يكونوا، بمعنى تشكيل هوية سياسية وحضارية تتجاوز النسب الثقافي، كتعبير موضوعي عن الواقع العربي في ضوء الإرث الحضاري للمجتمع العربي، فعندما نتحدث عن وجود عرب

وأفارقة وأوروبيين وهنود وصينيين فهذا تمييز بين أجناس، نسبة للصفات الموروثة، والوقائع المادية وغير المادية التي تتجاوز الاختيارات المادية الفردية، أما عندما تعني العروبة صفات محددة، أخلاقية وسياسية، كالمروءة والشهامة والكرم وحب الحرية مثلاً أوالتضامن والتعاون في إطار دولة واحدة أوجماعة موحدة، أوالعداء للامبريالية والوقوف ضد الاستبداد، فهنا نتجاوز الواقع إلى توظيفه في خدمة رؤية فكرية أوأيديولوجية لتحقيق شيء آخر، أو لصياغة هذا الواقع في هيئة عقائدية (دينية) أوسياسية، من هنا فإن الإشكالية التي تطرحها الدراسة تتمثل في مدى ملائمة الأطروحات الفكرية الممثلة للهوية العربية الإسلامية أو القومية للتعبير عن الهوية العربية في ضوء ما تواجهه من تحديات داخلية وخارجية.

أسئلة الدراسة :

ويمكن حصر مشكلة الدراسة بالتساؤلات التالية:

- هل تواجه الهوية العربية أزمة بنائية ووظيفية نتيجة للأسس والمفاهيم التي تحاول التيارات السياسية القومية والإسلامية إعطاءها للهوية للعربية ؟

- ما المقتربات المفاهيمية والسياسية التي أدت إلى حدوث أزمة الهوية العربية ؟

- هل توجد أطروحات فكرية وسياسية عربية قادرة على التعامل مع أزمة الهوية في ضوء الثورات العربية في هذه المرحلة ؟

- هل يمكن عدّ الثورات العربية في الدول العربية نتيجة لهذه الأزمة أم سبباً لإحياء الهوية العربية؟

- هل شكّل الصراع بين التيارات السياسية العربية (الإسلامية، القومية) سبباً في حدوث أزمة الهوية العربية ؟

أهمية الدراسة:

لقد فشلت التيارات الفكرية من إسلامية وقومية في إيجاد الحلول الملائمة للخروج من أزمة الواقع العربي لتغيير هذا الواقع، وعلى الرغم من تراجع الأيديولوجيا القومية التقليدية والعلمانية، والانتشار الأفقي للتيار الإسلامي الذي ينمو في ظل واقع الاشتباك المباشر والميداني، فإن هذا التيار لم يتقدم على مستوى إنتاج الرّؤى والتصورات والمشاريع السياسية، إنّ استمرار الحركات الإسلامية وفاعليتها وبروزها وهي مرشّحة أكثر من غيرها لذلك– مرتبط أشدّ الارتباط بحقيقة أن المجتمع العربي هو مجتمع مسلم، يتفاعل مع الإسلام والخطاب الإسلامي، لكن هذا التفاعل والفاعلية والقدرة على الفوز في الانتخابات الديمقراطية ليست غطاء ولا مبرراً لفقدان هذا التيار الإسلامي لرؤيته الجيوسياسية، وبالتالي عدم القدرة على تحقيق هذه الرؤية في الواقع، فقدرة هذا التيار على لعب دور مباشر وعملي في صنع مستقبل المنطقة مرهونة بقدرته على تقديم هذه التصورات السياسية لمستقبل المنطقة ومرهونة بقدرته على فكّ الترابط المتكلّف بينه وبين الدّين، فالإسلام هو دين المجتمع وهو شأن العلماء والفقهاء ومن ثمَّ أفراد المسلمين، أمّا شأن الأحزاب فهو السياسة.

وتمثل أطروحات الدولة الإسلامية المعاصرة التي دعت لها التنظيمات والأحزاب الإسلامية أبرز ما يواجهه الإسلاميون في العصر الحديث، إذ كثرت الجدالات والحوارات فدخل في دائرة الرفض والقبول في كتابات المثقفين الذين تصادمت آراؤهم بين القبول والرفض لفكرة الدولة الدينية.

من هنا تكتسب هذه الدراسة أهميتها من منظور فكري لأحد المواضيع التي يتزايد الجدل في إطار نجاح بعض الثورات العربية في مصر وتونس وامتداد هذه الثورات لكثير من الدول العربية، ضمن ما يمكن تسميته بتحرر الشعوب العربية ورفضها لسياسة الحزب الواحد والتسلط، ورغبة منها في التحرر من الفكر الذي ترسخ لدى الشعوب في الفترة التي تلت احتلال فلسطين وحتى الآن.

فقد عاشت المنطقة العربية على مدار القرن العشرين تجاربَ عديدة ومتنوّعة تصارعت وتجاذبت السياسة والاجتماع والعمل الثوري والانقلابات، وهذه التيارات في العموم لم تخرج عن إطار المشاريع الثلاثة المعروفة: المشروع الإسلامي، والمشروع القومي العربي، والمشروع

العلماني بتحوّلاته اليسارية والليبرالية وتقاطعاته مع المشاريع الأخرى. أما بالنسبة للأهمية العلمية فتنبع من محاولتها رفد الأدبيات العلمية والسياسية بدراسة علمية عن محور الصراع على تشكيل الهوية العربية في مرحلة ما بعد الثورات العربية بين التيار الإسلامي التيار القومي والتي كانت ومازالت من التيارات الفكرية والسياسية العربية التي تحاول أن تكون عاملاً مؤثراً في الهوية العربية في بعده الوظيفي والبنائي .

أهداف الدراسة:

تسعى الدراسة إلى تحقيق الأهداف الآتية :

- التعرف إلى مفهوم الهوية العربية من منظور بنائي ووظيفي يركز على الأبعاد السياسية للهوية العربية.
- التحليل السياسي لأبعاد ومضامين أزمة الهوية العربية في المرحلة الحالية.
- تسليط الضوء على الأطروحات الفكرية والسياسية العربية القادرة على التعامل مع أزمة الهوية في ضوء الثورات العربية في هذه المرحلة .
- دراسة وتحليل الثورات العربية في الدول العربية التي حدثت في تونس ومصر من منظور فكري يقوم على أساس أزمة الهوية العربية .
- دراسة وتحليل واقع الصراع بين التيارات السياسية العربية (الإسلامية، القومية) باعتباره سبباً في حدوث أزمة الهوية العربية.
- تقديم أطروحات وتصورات مستقبلية لأزمة الهوية العربية في ضوء الصراع بين التيارات الفكرية الأكثر تأثيراً في المنطقة العربية .

فرضيات الدراسة :

تنطلق الدراسة من الفرضية الرئيسية الآتية :

أثر الصراع الفكري والعقائدي للتيارات القومية والإسلامية على بناء الهوية العربية، ويتفرع من هذه الفرضية الفرضيات الفرعية التالية :

-**الفرضية الأولى** : أثر ضعف البناء الفكري للهوية العربية على زيادة مستوى تأثرها بالتيارات الفكرية الداخلية والخارجية .

-**الفرضية الثانية** : أثر الفكر السياسي للحركات الإسلامية على الهوية العربية .

-**الفرضية الثالثة** : أثر الفكر السياسي للتيار القومي العربي على الهوية العربية .

حدود الدراسة:

- **الحدود الزمانية:** تقتصر الدراسة على فترة من 1967-2011.
- **الحدود المكانية:** تقتصر الدراسة على دراسة وتحليل التيارات والمناهج الفكرية العربية والإسلامية المؤثرة على المنطقة التي اكتسبت صفتها العربية .

منهجية الدراسة:

تعتمد الدراسة على المناهج الآتية في تحليل موضوع الدراسة:

1. **المنهج التاريخي:** حيث سيتم استخدام هذا المنهج في تحليل المراحل التاريخية التي مرت بها الهوية العربية، وتحليل الهوية العربية من منظور فكري وبناء منظومة الهوية العربية ومكوناتها وعناصرها .
2. **المنهج التحليلي:** سيتم إستخدام هذا المنهج في تحليل وتفسير تداعيات الصراع الفكري بين التيار القومي والتيار الإسلامي، وأثر ذلك في بناء الهوية الثقافية العربية .
3. **المنهج الاستقرائي:** وسيتم استخدام هذا المنهج في الوصول إلى سيناريوهات مستقبلية يحاول من خلالها الباحث ومن خلال تحليل واقع أزمة الهوية العربية بعد الثورات التي حدثت (2011) لتقديم تصور مستقبلي لما يمكن أن تكون عليه الهوية العربية في المرحلة المقبلة.

مصطلحات الدراسة :

1. **التيار الإسلامي** : هو مجموعة الأحزاب والمنظمات التي تقوم على أساس إسلامي في أطروحاتها الفكرية والسياسية من منظور أن بناء دولة إسلامية يعتمد على الشريعة الإسلامية .
2. **التيار القومي** : وهو مصطلح يشير إلى مجموعة الأحزاب والجماعات والمنظمات التي آمنت بوحدة الأمة العربية والتحرر من تخلفها وخلاصها من الاستعمار، والتجزئة القومية، فالتيار القومي العربي ينفرد عن التيار الأممي والأحزاب الشيوعية، والمنظمات الماركسية اللينينية، والتيار الإسلامي، بإيمانه بحقيقة الأمة العربية الواحدة، ومشروعية وحدتها السياسية. ومع ذلك فان التيار القومي يتلاقى ويتشابك مع تلك التيارات في المسألة الوطنية، ومسألة العدل الاجتماعي، والمسألة الإنسانية.
3. **الهوية** : والهوية هي خصوصية ثقافية تميز أمة عن أخرى، فالهوية هي وحدة المشاعر الداخلية، التي تتمثل في وحدة العناصر المادية، والتمايز، والديمومة، والجهد المركزي، وهذا يعني أن الهوية هي وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة، التي تجعل الشخص يمتاز عمن سواه، ويشعر بوحدته الذاتية.
4. **أزمة الهوية:** مصطلح يعبر عن واقع الهوية العربية في مرحلة تشهد تحولات سياسية على مستوى الدولة، وتحديد طبيعة العلاقة بين النظام السياسي والمنظومات السياسية للمجتمع على مستوى التنظيمات السياسية والحزبية والأفراد في ضوء عدم قدرة الهوية العربية على التعبير عن هذا الواقع بما يرسخ خصوصية تعبر عن هذه الهوية سواء بالنسبة للأفراد أو المجتمعات العربية .
5. **الواقع العربي** : لغايات هذه الدراسة يتم تعريف الواقع العربي على أنه النتاجات الفكرية التي تعبر عن الفكر السياسي العربي في هذه المرحلة والتي يمكن وصفه بأنه نتاجات لمجموعة من المفكرين، ولا يرتقي للتعبير عن واقع الهوية العربية في ضوء الاختلافات المذهبية والفكرية التي تواجه الباحثين والدارسين في مجال تحليل وفهم ما تمر به المنطقة العربية في هذه المرحلة .

الإطار النظري والدراسات السابقة

أولاً: الإطار النظري للدراسة

ارتبط قيام الحضارة البشرية بتطور الفكر الانساني وتطورت معارف الإنسان للانتقال من حالته البدائية ودخول مرحلة الثقافة والحضارة وتختلف هذه المعارف فيما بينها إختلافات جذرية وأساسية، وينشأ ذلك من عوامل جغرافية وثقافية متعددة أسهمت بشكل رئيس في الوصول إلى الثقافة العالمية في المرحلة الحالية .

وقد ارتبط التطور الإنساني بظهور ثقافات وحضارات متباينة في رؤيتها السياسية والاجتماعية، مما انعكس على المجتمع والأمة حيث ظهر تباين في الأطروحات الفكرية لكل تيار من التيارات السياسية التي كانت تتبنى رؤيا سياسية واجتماعية لطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع، وكان تقارب هذه الدوائر المعرفية واختلافها وتصادمها من القضايا المهمة في عالم المعرفة، وكانت عاملاً مهماً للنضج والنمو الفكري والسياسي، أو للمواجهات والنزاعات الفكرية والسياسية. وفي الحقيقة فإنّ الحضارات تتقارب أو تتنازع فيما بينها عبر الأدوات الفكرية التي يمكن من خلالها التعبير عن طروحاتها ونقلها إلى المجتمع .

إن تحليل ودراسة تأثير التيارات الفكرية العربية في الهوية العربية يتطلب تقديم إطار نظري وتحديد الأسس النظرية التي تفسر إشكالية الهوية العربية في ضوء معطيات التيارات السياسية في المنطقة العربية .

نظرية التقارب والتباعد بين التيارات الفكرية

لا تجري عملية التبادل أو الصراع الفكري بسهولة وببساطة وإنما يرافق ذلك مشاكل وتعقيدات كثيرة. فعندما يجري التبادل أو يقوم الصراع بين تيارين فكريين ينتميان إلى دائرتين معرفيتين مختلفتين لكل منها مبادئ وأسس وخصوصيات معينة ويطرح كل منهما تصورات خاصة به، لا يكون التمييز بين هذه الخصوصيات والتصورات شأن فرد واحد أومجموعة من الأفراد بل لا يخلو الحكم بينها واختيار الأفضل من مشكلات ثقافية وأحياناً سياسية، ولا يقتصر الصراع على التيارات الفكرية الّتي تنتمي إلى حضارات مختلفة ومتفاوتة، وإنما يحدث أيضاً بين التيارات الّتي تنتمي إلى دين واحد ومدرسة واحدة وتشترك في أصل واحد، بل يمكن القول أيضاً

انه عندما يبلغ الفكر الواحد مرحلة معينة من النضج تظهر هناك رؤى وتصورات مختلفة حتّى داخل التيار الواحد (القدوسي، 2010: 1)

ونظراً لخصوصية الأمة العربية والإسلامية وما مرت به من مراحل وتأثير الثقافات والحضارات الأخرى فقد واجهت إشكالية الصراع الفكري بين التيارات الفكرية التي ظهرت في كل مرحلة من مراحل تطورها، وقد بذل العلماء والمفكرون المسلمون منذ بداية ظهور الحضارة الإسلامية جهوداً كبيرة لنشر المعارف والتعاليم الإسلامية، وكان القرآن الكريم والسنة النبوية هما الأساس في رؤية العمل السياسي، ورغم اختلاف الفرق الإسلامية العميق في كيفية تفسيرها للسنة، فإنّها أجمعت على أهميتها وتطابقها مع كتاب الله وسنة رسوله. وسرعان ما ظهرت مصادر أخرى إلى جانب هذين المصدرين الأوليين، في مقدمتها العقل والاستدلال العقلي. غير أن العلماء اختلفوا في مقدار أهمية العقل وحجيته في نيل المعارف الدينية، ومع بداية القرن العشرين في ضوء التطورات التي شهدتها المنطقة العربية .

يتناول هذا المبحث الأسس النظرية التي تفسر طبيعة العلاقة بين التيارات الفكرية وهل تتقارب مع بعضها البعض تحت تأثير التكامل والنضج، أم أنها تبتعد من بعضها البعض أو على الأقل تحافظ على النقاط الفاصلة القائمة بينها من خلال تقسيمه إلى المحاور الآتية:

المحور الأول : نظرية التقارب والتباعد للدوائر المعرفية

المحور الثاني: النظرية البنائية وبناء الهوية الجماعية

المحور الثالث: الاختلافات بين التيارات الفكرية في الحضارة الإسلامية

المحور الأول : نظرية التقارب والتباعد للدوائر المعرفية

تختلف التيارات الفكرية في تحليلها وأطروحاتها الفكرية والسياسية التي تحاول من خلالها تحقيق أهدافها على مختلف المستويات الفكرية والمعرفية، وقد عالجت بعض النظريات موضوع التقارب والتباعد بين التيارات الفكرية التي تساهم في فهم وتحليل أبعاد هذه التيارات، التي سوف يتم تناولها في ما يأتي:

اولاً: نظرية التقارب للدوائر المعرفية

ظهرت منذ بداية الحضارة العلمية الجديدة صراعات كثيرة بين المعارف التي تأثرت بالتطور العلمي ونجمت عنه وبين المعارف والثقافة الدينية وعلماء الدين، في البداية رجحت كفة الكنيسة الّتي لجأت إلى القوة والعنف غير أن تقدم العلوم الجديدة قلل كثيراً من قوة الكنيسة والثقافة الدينية، حتى فرضت المعارف غير الدينية سلطتها الكاملة على المجتمع الغربي، ورغم ذلك فقد بقي هذا الصراع قائماً في الغرب بأشكال وصور جديدة. وعلى خلاف الغرب بدأ هذا الصراع في الشرق الإسلامي متأخراً جداً، ويعود ذلك إلى قوة الثقافة الإسلامية الّتي لم تتراجع أبداً أمام زحف المدنية الغربية الجديدة، بل ظل الصراع بينهما قائماً ومتواصلا.(القدوسي، 2008: 2)

عندما يقوم الصراع بين دائرتين معرفيتين تطرح كل دائرة أفكاراً ونظريات تختلف بشكل كامل عما تطرحه الدائرة الأخرى، وتربي كل دائرة أفراداً لهم رؤى وأفكار وتصورات خاصة. وعندما تتأطر كل دائرة في إطارها الجغرافي الخاص لا تبدو هناك أي مشكلة، ولكن الأمر يختلف عندما تحاول تجاوز حدودها الجغرافية، حيث ينشأ الصراع والاصطدام بين أفكار كل دائرة ويستخدم مفكرو وعلماء كل طرف طاقاتهم الفكرية والسياسية في هذا الصراع، ليخرج بذلك التصادم من حالته النظرية إلى حالته الاجتماعية والسياسية، وتؤدي هذه الصراعات أحياناً إلى نمو الفكر وظهور أفكار ومدارس فكرية متفوقة. وقد تؤدي أحياناً إلى تضييق مساحة الفكر والتباحث فيعتبر كل تيار أفكاره هي الراجحة ويستخدمها كسيف ضد الطرف الآخر، ولكن لو يتعامل أصحاب الأفكار بتواضع مع أفكارهم وبرحابة صدر مع الافكار الأخرى تكون هناك فرصة مناسبة لبحث وتبادل الافكار وسيكون كل فكر قادراً في دائرته الجغرافية على كسب

عناصر جديدة من الفكر المقابل، وعلى تصحيح أخطائها. غير أن هذه الحركة التكاملية في الدائرة المعرفية الواحدة لا تجري إلاّ إذا كانت التيارات الفكرية تملك القدرة على هذه الحركة ، ولديها القدرة على تقبل الرأي والرأي الاخر (القدوسي، 2008: 1)

إن لكل تيار فكري خصوصياته وميزاته ومعالمه الخاصة به، وينظر كل واحد منها إلى زاويته الخاصة ويعيش في عالم يختلف عما تعيش فيه الأفكار الأخرى، وهكذا ليس فقط لا تلتقي مع بعضها بعضاً وإنما تزداد عن بعضها البعض بعداً ومسافة. ولا يمكن العثور على نقطة تلتقي عندها هذه الأفكار. (القدوسي، 2008: 2)

يعُدّ صاحب كل فكر من هذه الأفكار فكره هو الصحيح والواقعي ويرفض غيره، وهوما يجري في الثقافة الدينية حيث يجري اعتبار كل فكر مناهض غير حقيقي ومعارض للدين ومرفوض. ويرى أصحاب هذه الرؤية أن طرق الالتزام الديني والمعرفة الدينية مختلفة ومنفصلة عن بعضها بعضاً وتسير كالخطوط المتوازية، تمتاز طريقة واحدة منها بالأصالة الشرعية، فيما تفتقر الطرق الأخرى إلى هذه الأصالة، عادة ما يكون الصراع دائراً بين كتلتين تختلف كل واحدة منهما عن الأخرى بشكل كامل فتطرح كل واحدة أفكارا تستعملها لإسقاط الطرف الثاني من دون السعي – حتى ولو ظاهراً إلى التقارب والتكامل والإفادة من الغير، وهو أمر لا يعني إفراغ التيارات الفكرية من محتواها وثقافاتها الخاصة، وإنما يعني نمو الأطروحات وتكاملها شرط أن تتمتع تلك العناصر بالسلامة والإخلاص في أطروحاتها؛ لأن إفراغ كل فكر من مضمونه يعني إبعاده عن الحقائق وزيادة العناصر السلبية فيه، الأمر الذي يعرقل قيام التقارب الفكري الحقيقي والصحيح، بل إن هذه العناصر السلبية تحمل عوامل الابتعاد الفكري، والتاريخ الإسلامي يحفل "بنماذج كثيرة من النقاشات التي جرت بين أنصار العلوم العقلية والفلسفية وأنصار الشريعة وظاهرها، ومن خلال اعتبار أحد التيارين هو الأصل أعتبر مفكرو التاريخ الإسلامي التيار الآخر مخالفاً للدين ويعود ذلك إلى فكر أساسي هو التباعد بين هذه الطرق المعرفية وبديهي أن كل مفكر يختار إحدى الطريقتين يعني أنه فرض مقدمة ضرورية على الآخرين للقبول به وحده ، وهذا يعني التباعد وعدم الجمع".(القدوسي، 1998: 54)

وتمثل أطروحات الدولة الإسلامية المعاصرة التي دعت إليها التنظيمات والأحزاب الإسلامية من أبرز ما يواجهه الإسلاميون في العصر الحديث؛ إذ كثرت الجدالات والحوارات في هذا الأمر فدخل في دائرة الرفض والقبول في كتابات المثقفين الذين تصادمت آراؤهم بين

القبول والرفض لفكرة الدولة الدينية، إذ من الصعب أن تجد خطاباً حديثا في الفكر العربي المعاصر يخلو من جدل فكري حول ما يمكن أن يمثله الإسلام في بناء الدولة وتفرعاتها، فإذا كان الحديث عن شكل النظام السياسي ومضمون القانون الدستوري فإننا لابد أن نجد حضوراً للإسلام في محاور النقاش ولابد أن يكون لهذا النقاش موقف من الإسلام سواء أكان هذا الموقف رفضاً أم قبولاً، ولا يمكن قبول موضوعية بحث أو حوار معين ما لم يحدد موقفه إزاء الإسلام ونظرياته في الحكم والإدارة على اعتبار أن المجتمع العربي يضم بين دفتيه أغلبية شعبية لا تزال تنظر إلى الإسلام مشروع خلاص ونظاماً متكاملاً وبأنه وحده الكفيل بإخراج المجتمع من أزمته الراهنة، على الرغم من وجود الرأي المضاد لذلك.(الجابري، 1988: 61)

ثانياً : نظرية تباعد الدوائر المعرفية

ويعتقد أصحاب هذه النظرية أن التيارات المعرفية والعناصر الفكرية تعد أبعاداً مختلفة لحقيقة واحدة، ومهما ازدادت الاختلافات الفكرية بين التيارات المعرفية، فإنها جميعاً تسير نحو أهداف تتشابه عناصرها أكثر مما تختلف، ولكن يجب أن نعلم أن تقارب الدوائر المعرفية لا يعني بأن التيارات الفكرية المتفاوتة تنتهي عند نقطة واحدة وتفرز نتيجة واحدة فتزول الاختلافات الفكرية وينتهي الصراع، وإنما يعني أن هذه التيارات تميل إلى بعضها بعضاً على المدى البعيد مع ما في ذلك من مشاكل وعراقيل كثيرة.

كما أن هذه الرغبة في التقارب ليست كاملة وعامة، وإنما يجب الاعتراف بأن التقارب هو نتيجة تكامل ونضج الفكر البشري ولا يحدث إلاّ في القمم الفكرية وبين المفكّريين الكبار الذين بلغوا درجة النبوغ في عطاءاتهم الفكرية، حتى يمكن اعتبارهم خلاصة ونتيجة الحضارات والتيارات الفكرية الّتي يعود الصراع بينها إلى مئات السنين، وهم من حيث الكم يمثلون أقلية محدودة بدأوا حركاتهم الفكرية واثباتها بمشاكل وعراقيل كثيرة، ويمكن أن يتم التحليل على أساس أن تقارب التيارات الفكرية يعني الالتقاط الفكري الذي يعدّ أمراً غير مرغوب فيه ويقضي على الأصالة الفكرية، لأن تقارب تيارين فكريين لا يمكن إلاّ عندما يتخلى أحدهما عن بعض عناصره الفكرية ويضع محلها عناصر فكرية من التيار الآخر، وهكذا لا يتحقق التقارب الفكري بدون أن يكون هناك التقاط، حيث لا يمكن التعايش السلمي بين العناصر الأصيلة والأساسية لتيارين فكريين مختلفين، والسبيل الوحيد لهذا التعايش هو إفراغ أحدهما من بعض عناصره. ويرى فريق آخر أن التقارب الفكري يعني أن يفرض التيار القوي سلطته الثقافية على التيار

الضعيف، وهكذا يصبح التقارب الفكري وسيلة للغزو الثقافي، ويعتقد هذا الفريق أن التقارب يحمل نفس الرسالة للثقافة العالمية الواحدة، والقرية العالمية الواحدة الّتي تزول فيها الحدود الفكرية والثقافية، وبناء على ذلك تفقد الثقافات الأصيلة والقيمة قدرتها على النمو والبقاء، وتبدأ الثقافة المادية السطحية وأدواتها الفكرية تحت ذريعة التقارب بمهاجمة الثقافات التقليدية والأصيلة والحلول محلها، وهذا ما يحاول الغرب القيام به من خلال الغزو الفكري تجاه الدول النامية وخصوصاً الدول العربية باسخدام وسائل الاعلام الحديثة الالكترونية والانترنت من نشر ثقافة العولمة، ودعم المشاريع التي تهدف إلى طمس الهوية العربية والقومية العربية مثل مشروع الشرق الأوسط الجديد.

في الرد على هذين الإشكالين نلاحظ أن مثل هذه التصورات تنشأ عن عدم الفهم الدقيق لمعنى التقارب الفكري، حيث لا تعني هذه النظرية إفراغ التيارات الفكرية من محتواها وعناصرها، وإنما تعني نمواً وتكاملاً لتلك العناصر فضلاً عن المحافظة عليها شرط أن تتمتع تلك العناصر بالصحة والسلامة، فالوصول إلى نتائج مشتركة وميل كل فكر نحو الآخر لا يمكن أن يفرض على التيار الفكري من خارجه، وإنما يعدّ جزءاً من خصائص التيار الفكري وذاته، وهكذا أيضاً لا يعني حفظ الأصالة والقيم في تيار فكري يساهم في عدم التقارب الفكري، بل أن هذا التقارب لا يحصل من دون حفظ الاصالة. لأن إفراغ كل فكر من مضمونه يعني أبعاده عن الحقائق وزيادة العناصر السلبية فيه، الأمر الذي يعرقل قيام التقارب الفكري الحقيقي والصحيح، بل إن هذه العناصر السلبية تحمل عوامل الابتعاد الفكري. (القدوسي، 2008: 3-6)

إن أهم عائق أمام حركة التقارب بين التيارات هو التصور بأن ترك الحرية للمدارس الفكرية غير السلمية يجعلها تبتعد عن الحقيقة، مما يتطلب قمعها وفرض قيود على حريتها حتى تتساق باتجاه الحقيقة والنمو. ولكن هذا التصور الخاطئ ينشأ من عدم الالتفات إلى الفطرة الإنسانية الّتي تبحث دائماً عن الحقيقة وتحاول السير نحو التكامل. فالمعارف الإسلامية الحقة تعدُّ التسليم أمام الحق والميل إلى النضج والتكامل مسألة فطرية وطبيعة في الإنسان، أما وضع العراقيل أمام الفطرة الإنسانية والجدال الباطل والابتعاد عن الحقيقة ومقاومتها مسائل مفروضة على الإنسان من الخارج، يقع التباعد بين الدول المعرفية عندما ينشأ خلاف فكري حول الأسس أو المنطلقات أو الغايات التي يسعى كل تيار إلى تحقيقها ولكن يمكن أن يجمعها هدف واحد وهو إما حدوث أزمة أو صراع يهدد الأمة أو المجتمع الذي تنتمي إليه هذه التيارات.

المحور الثاني: النظرية البنائية وبناء الهوية الجماعية

ينطبق مصطلح المثل كأساس للهوية الذي يستخدمه البنائيون، من معايير اجتماعية، وهو يعني التوقعات المشتركة بالسلوك الأمثل لهوية معينة، ويرى "ونت" أن الاعتماد المتبادل، والمصير المشترك، والتجانس، جميعها تشكل أسباباً فعالة للتعاون بين الأنانيين، وتقويض الهويات الأنانية (الوطنية)، وخلق هويات جماعية، ويعد تقييد الذات سببا يجعل من الممكن أو السهل تحقيق ذلك. فكلما زاد حضور هذه المتغيرات،زاد احتمال حدوث هوية جماعية(ونت2006: ، 466).

ويشترط "ونت" أن الاعتماد المتبادل موضوعياً، وليس ذاتياً، كسبب لتشكيل الهوية الجماعية، فالفاعلون سوف ينظرون إلى مكاسب الآخر وخسائره بوصفها مكاسب أو خسائر لهم" اعتمادية بالتعريف ويتوقف تحول الاعتماد المتبادل إلى هوية جماعية على كثافة التبادل. ويمكن للمصير المشترك أن يسبب الهوية الجمعية فقط إذا كان ذلك موضوعياً؛ لأن الذاتي يكون الفاعل في القارب نفسه، أو يلاقي المصير ذاته، ويعد مشكلاً للهوية الجمعية، وليس سببا لها" ، كما يكون التجانس السبب الفعال الأخير لتشكيل الهوية الجماعية، وذلك من خلال التماثل بالصيغه المؤسساتية الأساسية والوظيفية والقوى السببية، والعامل الأخير هو تقييد الذات، ويعني تقليل خوف الدول من أن تتعرض للاستغلال، فالهوية الجماعية تتضمن توكيلاً وتفويضاً وتفويض بعض من مسؤوليات الاعتناء بالذات إلى الآخر، وهذا أمر سوف يتطلب شيئاً أكثر من القيود، وقد يكون تقييد الذاتي من خلال التعهد الذاتي الذي يعمل على تسكين قلق الأنا الثانية حول نيات الأنا وتهدئتة من خلال مبادرات أحادية، ومن دون توقيع أي معاملة بالمثل، مثل فرض تضحيات مرئية معينة على الذات، كما فعلت ألمانيا في الاتحاد الاوروبي، كل هذا يشير إلى أهمية الافكار والقيم والمبادئ في تشكيل الهوية الجماعية لمجموعات ذات انتماءات وطنية مختلفة، والانتقال من الهويات الوطنية الأنانية إلى الهوية الجمعية التعاضدية التي تعد ذاتها جزءاً لا يتجزأ من هوية واحدة مشتركة بين مكونات الاتحاد جميعها.(مقلد، 2011: 10).

المحور الثالث: الاختلافات بين التيارات الفكرية في الحضارة الإسلامية

يحفل التاريخ الإسلامي بنماذج كثيرة من النقاشات الّتى جرت بين أنصار العلوم العقلية والفلسفية وأنصار الشريعة وظاهرها، ومن خلال اعتبار أحد التيارين هو الأصل اعتبر مفكرو التاريخ الإسلامي التيار الآخر مخالفاً للدين، ويعود ذلك إلى فكر أساسي هو التباعد بين هذه الطرق المعرفية. وبديهي أن كل مفكر يختار إحدى الطريقتين يعني أنه فرض مقدمة ضرورية على الآخرين للقبول به وحده، وهذا يعني التباعد وعدم الجمع. (القدوسي، 1988: 54)

وفي القرون الأولى للحضارة الإسلامية سادت الفكرة القائمة على التباعد وتضاد الأساليب وصراع الدوائر المعرفية. ودارت أكثر النزاعات حول حقيقة أحد التيارات والأساليب وبطلان ما سواه، وكان كل تيار يقمع التيارات الأخرى حينما يحصل على السلطة السياسية أو العلمية. وبعد مرور فترة وبلوغ الفكر الديني مرحلة النضج حل التقارب بين التيارات الفكرية محل التباعد. وبلغت هذه الحركة ذروتها في المدرسة الفلسفية للفيلسوف "الملا صدرا" الذي بدأ حركته الفلسفية بتهذيب النفس واستطاع أن يفسر كثيراً من الأفكار العرفانية الأصيلة النظرية بالاستدلال العقلي، فيما تزخر كتبه الفلسفية بالإشارة إلى المتون والنصوص الدينية.(القدوسي، 2009: 1)

بدأت الحضارة الغربية في القرن العشرين محاولات غزوها للدول الإسلامية وأصبح تاثير خصائصها وأبعادها المختلفة واضحاً على جميع الأبعاد اليومية للمجتمع العربي المادية والمعنوية وكان من معالم هذا التأثير ظهور تيارين فكريين في المجتمعات الإسلامية، التيار الأول يدعو إلى الاقتداء بالغرب ويرفض الآداب والسنن والتقاليد القديمة، فيما يتشكل التيار الثاني من العناصر المتدينة الملتزمة ويدافع عن المعتقدات والقيم الإسلامية وعن الآداب والتقاليد والسنن القديمة. وفي مقابل هذين التيارين هناك تيار ثالث ينطلق على أساس نظرية تقارب التيارات الفكرية فيسعى إلى الجمع بين النقاط الايجابية بين تياري القديم والحديث وإيجاد التعايش السلمي بينهما، وهنالك إشكاليات حقيقية تعيشها المجتمعات العربية وتلقي بآثارها السلبية على تطور الفكر والفلسفة العربية المعاصرة، وفي مقدمة ذلك الضحالة الفكرية للأمة العربية، والبؤس الثقافي، وتراكم المحظورات، والأزمة البنيوية العميقة التي تستحكم في هذه المجتمعات، كذلك الواقع السياسي الاجتماعي الثقافي الذي تنتفي فيه الحرية الفعلية تماماً خاصة في ظل ما يسمى ب"الصحوة الإسلامية" التي يرتفع ويتواصل مدّها بأقدار متفاوتة في البلاد العربية الآن، يضاف إلى ذلك تراجع الفكر النقدي وصولاً إلى الحالة السلفية السائدة ممثلة بقوى الانغلاق الديني، وازدياد

مظاهر الفساد والفوضى والبيروقراطية، والاختلال في القيم وتزايد انتشار ظاهرة الفقر والأمية . (حسن، 2002: 3)

تساهم العديد من التيارات في الحياة الفكرية العربية التي لها أكثر من فلسفة وتيار فكري، منها ما يحمل راية العقلانية والعلم والديمقراطية وفكر تنويري معاصر يمثله محمد عابد الجابري وبرهان غليون وصادق جلال العظم وفؤاد زكريا وطيب تيزيني ومحمد جمال باروت ونصر حامد أبوزيد ومحمود سيد القمني وفيصل درّاج وحسن حنفي وماهر الشريف بالإضافة إلى الراحلين الشيخ خليل عبد الكريم ومحمود أمين العالم وحسين مروة ومهدي عامل وسواهم، وتيار الفكر الليبرالي الوضعي ورائده في مصر المرحوم زكي نجيب محمود، وتيار آخر يعبر عن اتجاه فلسفي متعصّب يمثل الجماعات الإسلامية وحركة الأصولية الإسلامية السياسية ومنهم سيد قطب ، أيمن الظواهري، حسن البنا ، د. عبدالله العزام ، وهذه هي أبرز التيارات الفكرية في عالمنا المعاصر. ولا ريب في أن الفكر العربي المعاصر يفتقد النظرة العلمية الواضحة والتجربة العلمية المتنامية، والفكر التقدمي بتعدد اتجاهاته وتياراته يبدو اليوم بلا عمق إستراتيجي، وأن الاغتراب والسطحية هي بعض ما يتسم به الفكر العربي الحديث، كذلك هنالك سيادة للثوابت النصية الأصولية غير التاريخية والرؤى اللاعقلانية والتعميمات المطلقة والاسقاطات الذاتية.

تواجه الأمة العربية أزمة فكرية لا يمكن فصلها عن أزمة الواقع العربي نفسه موضوعياً وتاريخياً، أزمة التخلف والتبعية، وأزمة العلاقة بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وأزمة الهيمنة الخارجية الاستغلالية لمنطلقات التنمية الاجتماعية والثقافية والقومية، وهي في النهاية أزمة فكر نظري نتيجة الأزمات المتداخلة وفقدان الرؤية الاستراتيجية الشاملة لتغيير الواقع وتجديده.

الإشكال السوسيولوجي(السياسي والاجتماعي الثقافي) للمجتمعات العربية

تقدم الأدبيات السوسيولوجية حول مجتمعات العالم الثالث، ومن ضمنها العالم العربي، مادة خصبة من الأطروحات والنماذج التحليلية الطامحة إلى تأسيس رؤية نظرية ومنهجية ملائمة لدراسة واقع هذه المجتمعات، والتعرف على الآليات والمركبات المختلفة التي تتحكم في هيكلتها وتطورها. إن ما وصلت إليه هذه الدول من تخلف اقتصادي، وسياسي وثقافي، وما يطرأ عليها من تحولات وتغيرات إلى جانب واحد من جملة الجوانب المتحكمة في تطور هذه المجتمعات، الأمر الذي يقتضي من الباحث التزام الحذر النظري والمنهجي الضروري أمام مثل هذه

الطروحات، وذلك باعتبار أن النظرة الشمولية للواقع المجتمعي المتعدد المبحوث هي الكفيلة بتحليل وفهم مجالاته، وأبعاده، دون الاعتماد الكلي على جانب واحد: (اقتصادي، سياسي، ثقافي)، كما لو كان هو الوحيد الذي يحدد أهم معالم هذا الواقع المجتمعي، دون غيره من الجوانب أو الأبعاد الاجتماعية الأخرى. وعلى أي حال فإن هناك نموذجاً تحليلياً ثلاثي المكونات يسير الاتفاق حول نجاحه في اتجاه متصاعد. ويتكون هذا النموذج التحليلي من المجالات الاجتماعية الآتية: المجال السياسي، المجال الاقتصادي الاجتماعي، أي: مجال التطورات الاجتماعية، المجال الرمزي–القيمي: (الثقافة والإيديولوجيا). (محسن، 2010 : 3)

ولا يعني هذا النموذج، بأي حال، اختزالاً علمياً للنسق المجتمعي في أحد الأبعاد أو المجالات الاجتماعية المذكورة. إن كلاً من السلطة السياسية، والطبقية، والثقافة ليس إلا زاوية معينة من عدة زوايا أخرى ممكنة يفترض أن يتم من خلالها مكونات التعددية المجتمعة. كما أن النموذج لا يفترض أسبقية، أو أهمية أحد مكوناته على الآخر إلا عند تناول الباحث لنسق مجتمعي معين، فقد يمكن أن يكون موضوع الدراسة نسقاً اجتماعياً متسماً بطابع التراتبات الاجتماعية، أو بهيمنة الأجهزة السياسية، أوبتصدر العامل الثقافي، بحيث يبدو أحد هذه الأبعاد متحكماً بشكل بارز، في مختلف الأبعاد والمكونات الاجتماعية الأخرى، غير أن هذا التحكم لا يعني، بأي حال، إهمال أو تجاهل هذه المكونات. بل المقصود فقط هو الاعتراف بالأهمية النسبية التي يحتلها كل جانب في أوضاع اجتماعية ومكانية محددة في إطار تفاعله مع غيره من الجوانب والمجالات. إن هذا المنظور التكاملي لجدلية التعدد والاختلاف في المجتمع هوالكفيل بالإحاطة شمولياً بالواقع موضوع الدراسة، وسوف يتم تناول الإشكال السوسيولوجي(السياسي والاجتماعي الثقافي) للمجتمعات العربية من خلال المحاور الآتية:

المحور الأول : أزمة المشروع المجتمعي العربي في القرن العشرين

المحور الثاني : السسيولوجيا السياسية للمجتمعات في العالم الثالث

المحور الثالث : أزمة الدولة والسلطة وعلاقتهما بالدين

المحور الأول : أزمة المشروع المجتمعي العربي في القرن العشرين

لتحليل أوضاع العالم العربي، يذهب عدد من الباحثين في السوسيولوجيا والاقتصاد، بل وفي غيرهما من التخصصات العلمية والمجالات الفكرية الأخرى، إلى إعطاء الأسبقية لتطور العملية السياسية (بالمفهوم السوسيولوجي الواسع للسياسة) على الآلية الاقتصادية والآلية الثقافية في تفسير أوضاع المجتمعات العربية كجزء من منظومة مجتمعات العالم الثالث. ويبرر هذا التصور بكون ما تعانيه هذه المجتمعات من تخلف مضاعف لا يرجع إلى التمايزات الاجتماعية-الطبقية، ولا إلى العامل الثقافي-الأيديولوجي، بل يعود بالدرجة الأولى، إلى أشكال توزيع السلطة والنفوذ الاجتماعي، التي تشرط بدورها أشكال توزيع المراتب الاجتماعية وقنوات الاستفادة المادية: (الجانب الاقتصادي)، وكذلك المعرفة والقيم والرموز: (الجانب الثقافي-الأيديولوجي). وذلك على اعتبارات الجانبين الأخيرين تابعين، في التحليل النهائي، للكيفيات التي تشتغل وفقها الآلية السياسية في المجتمع المعني. (برتراند، 1986: 17)

إن الاستنادات التي يرتكز عليها أنصار هذا الطرح في تفسير واقع مجتمعات العالم الثالث عامة، والعالم العربي بشكل خاص، تعود إلى أن هذه المجتمعات لم تتمكن بعد من إفراز هيمنة طبقية واضحة المشروع والمعالم، وقادرة بالتالي على هيكلة مكونات واختلافات المجتمع وتطويره، كما حدث بالنسبة للبورجوازية الغربية. وذلك على اعتبار أن هؤلاء هم نتاج سياق اجتماعي تاريخي خاص ومحدد يحيل إلى واقع المجتمعات الغربية أساساً ثقافة وحضارة.(جورج، 1996: 57)

وفي غياب هذا المشروع الطبقي المهيمن – بالمعنى الماركسي لمفهوم الطبقة الاجتماعية- ستصبح الدولة هي البديل الوظيفي لمختلف الفعاليات الطبقية-الاجتماعية، بل عائقاً دون تبلورها تكويناً، ووعياً، وممارسة. وإذا كانت الحركات الوطنية في هذه المجتمعات قد شكلت ما يشبه "حلفاً وطنياً" حارب الاستعمار الأجنبي، ودافع عن الذاتية الوطنية والقومية في فترات الحماية أو الاحتلال، التي كان المستعمر فيها يشكل التناقض المرحلي الأساسي، فالتناقضات الاجتماعية الثانوية بين مختلف الفئات والشرائح لم تلبث أن انفجرت بعد الحصول على الاستقلال الشكلي. ولما كانت بعض فصائل النخبة الوطنية هي التي تملك تأهيلات اقتصادية وثقافية وسياسية لخوض مرحلة ما بعد الاستقلال، فإنها ونظراً لظروف نشأتها وتكونها في أحضان المستعمر، ولارتباط بعض مصالحها مع بعض مصالحه، لم تكن قادرة على دفع مد

الصراع الاجتماعي إلى مداه البعيد، ولذلك كان تركيزها على السلطة، بل التسلط لكبح أي صراع، وإبعاد أي عنصر مناوئ، مختلف، أو مخالف لتوجهاتها.

ولما كان المستعمر/الاستعمار يشكل لدى هذه النخبة النموذج المثالي، في شكله السيطري التنظيمي، إدارياً وعسكرياً، فقد أخذت منه شكله القمعي العنفي المتمثل في مؤسسة الدولة، التي ستحتل في هذه المجتمعات محور الارتكاز الأساسي المستقطب لكل الفعاليات والاختلافات الاجتماعية، وستبرز الدولة في هذا الوضع كجهاز مركزي محتكر وحده للتاريخ، ومهيمن على كل الفئات والشرائح والطبقات الاجتماعية المتباينة، ومحدد لمآلها ومصيرها. هكذا، تصبح الدولة بمثابة القطب الجاذب في المجتمع برمته، وتغدو السلطة السياسية، ممثلة في أجهزة الدولة، بمثابة النقد كوسيط كوني بين الفرد ومختلف القيم الاقتصادية والثقافية. إن الاقتراب أو الابتعاد من السلطة هذه سيكون في هذا الحال هو المحدد الرئيسي للوضعية المراتبية للشرائح والفئات المختلفة، ولمواقفها ومواقعها وأدوارها الاجتماعية. (جورج، 1996 : 57)

وبقدر ما تصبح المكانة التي تحتلها طبقة أو فئة اجتماعية معينة في الدولة هي التي تحدد وضعيتها الاجتماعية، وغالباً أيضاً وضعيتها الاقتصادية، فإن الصراع على السلطة يصبح العامل الذي يشرط ويتحكم بكل فعالية اجتماعية فكرية كانت أم مادية، وتبدو الدولة عندئذ مجرد رافعة للطبقات وللنخب المتجددة ، وهذا ما يفسر الهشاشة الكبيرة للحياة السياسية في البلاد النامية من جهة، وسيطرة هذه الحياة المفرطة على كل نواحي النشاط الفردي والاجتماعي. وليست الأحزاب السياسية هنا إلا طفرات سياسية تعيش على هامش الحزب الرئيسي والأساسي الذي هو الدولة ذاتها ، وليس لهذه الأحزاب، خارج إطار تعايشها أوتنافسها مع الدولة، أي حياة ثقافية أواجتماعية مستقلة وخاصة. إن الجدل الاجتماعي يظل هنا، بالدرجة الأولى، جدلاً سياسياً، مما يحرم المجتمع من الإبداعات النظرية والعلمية والتقنية، ويعطي لصراع الطبقات والبرامج شكل الصراع بين الدولة والشعب، وهذا يمنع الوصول إلى أي تركيب أوتسوية، أوتوازن بين مجمل الاختلافات والتوجهات والمصالح، وبالعودة إلى الشروط السوسيوتاريخية التي تشكلت في إطارها الدولة في المجتمعات النامية، تتكشف بعض أهم معالم انفصال هذه الدولة عن المجتمع، وابتعادها عن أن تكون دولة قومية أو وطنية – (Etat–Nation) : متجذرة في المجتمع، معبرة عن تناقضاته، وصراعاته، وحاجاته، واختلافاته، ومكوناته المتمايزة. .(أمين، 1980: 5)

المحور الثاني : السسيولوجيا السياسية للمجتمعات في العالم الثالث

كانت مجتمعات العالم الثالث، في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أمام مشروعين كبيرين متناقضين: (مصطفى، 2010: 6)

- مشروع الدولة التقليدية المحلية بزعاماتها وقياداتها ومثقفيها وتحالفاتها المحلية والخارجية، أي بتعبير آخر بكل ما تشكل امتداداتها ومرتكزاتها. ولم يكن هذا المشروع متماثلاً في كل المجتمعات النامية المتميزة –كما هو معروف عبر أدبيات سوسيولوجية واقتصادية وتاريخية متعددة– باللاتجانس والاختلاف الجغرافي والتاريخي والحضاري والاقتصادي، وعلى مستوى البنيات والهياكل الاجتماعية والسياسية والثقافية.
- المشروع الكولونيالي بشتى أشكال تواجده في المجتمعات المعنية، الذي يحمل في عمق توجهاته واستراتيجياته، مشروعاً رأسمالياً احتكارياً، بالأساس.

أدى ضعف النظم التقليدية في المجتمعات التي وقعت تحت الاستعمار ، وعدم قدرتها على المواجهة لتكون بديلاً للاستعمار الأجنبي وتمكن المشروع الاستعماري من احتواء المشروع التقليدي بجميع فعالياته ليجعله منضوياً تحت توجهاته الفكرية والسياسية والاقتصادية، وليعيقه عن التطور الذاتي المستقل وفق شروطه المحلية الخاصة، وما أن حلت مرحلة الاستقلال –الشكلي في جوهره بناء على الكيفية التي تم بها في أغلب مجتمعات العالم الثالث– حتى كانت النخب والقيادات السياسية والاجتماعية المحلية – وهي التي كان عليها مهمة بناء دولة وطنية حديثة– قد ربطت عضوياً مصالحها مع المستعمر ،ليحل استعمار ثقافي واقتصادي محل الاستعمار العسكري. (مصطفى، 2010: 7)

وإذا كانت بعض المجتمعات النامية، مثل المجتمعات العربية، قد عرفت، منذ زمن طويل، مفهوماً معيناً وخاصاً جداً لما يدعى بـــ الدولة/الأمة التي شكلت حلفاً وطنياً دافع ضد الاستعمار الأجنبي حفاظاً على الهوية الذاتية المتميزة (كحالة المغرب ومصر فيما قبل عهود الاستعمار) إن إندماج التشكيلة الاقتصادية– الاجتماعية في إطار علاقات التبعية، أوما يسميه بعضهم: نمط الإنتاج الكولونيالي، أو التشكيلات الاجتماعية المحيطة بهذا الاندماج لم يتح لهذه المجتمعات فرصة التطور بالاتجاه الطبيعي ويبدو من الصعب إمكانية التنبؤ العلمي بمحدداتها، وتأسيساً على ما سبق تتضح الأهمية المنهجية للمنظور الشمولي البنائي–التاريخي في تفسير واقع

التخلف في الوطن العربي، كما تتضح أهمية الطرح السياسي لهذا الواقع في نفس الوقت. فالمشروع التنموي التحديثي هو في الأصل قرار سياسي، واختيار اجتماعي ينبني على رؤية واضحة الأهداف مكرسة لجميع الفعاليات والإمكانات الاقتصادية والبشرية والتنظيمية لمحاربة التخلف والتبعية، وإحداث التطورات التنموية والتحديثية المنشودة، في مختلف مجالات الحياة ، هنا يبدو الدور المهم الذي يمكن أن يلعبه الجانب السياسي في تحديد أهداف وأولويات الحرب ضد التخلف، وتلك حقيقة إيديولوجية خالصة، ذلك أن النضال ضد التخلف مرتبط بتفاني الكادر السياسي في خدمة المصلحة القومية. وقد تفسر هذه الحقيقة الركود الاقتصادي الذي تعاني منه كثير من الدول المتخلفة الغنية بالموارد الطبيعية. ولا يستطيع هذا الكادر السياسي أن يؤدي مهماته بنجاح دون مشاركة جماهيرية حقيقية، على أن يتم الارتفاع بمستوى وعي الجماهير إلى أقصى حد ممكن. (الحسيني، 1977: 5)

يتطلب ذلك العمل من منطلق الواقعية العقلانية التي لا تعني هيمنة القوي على الضعيف ولا خضوع الضعيف للأمر الواقع الذي يفرضه القوي، بل هي نمط تفكير ونهج عقلاني في الممارسة السياسة تقوم على فهم الواقع وموازين القوى التي تحكمه والبيئة الداخلية والخارجية المؤثرة فيه، وتعني تجاوزاً للتفكير التقليدي والاسطوري لواقع الدول والنظم السياسية ، وبالتالي ارتبط مسار التطور السياسي للأمم بوذجود قيادة سياسية قومية تكون قادرة على إدراك الواقع السياسي للدولة ورؤية سياسية واضحة للتعامل مع الظروف السياسية والاقتصادية التي تواجه الأمة، ومشروع سياسي قومي يشكل الحاضنة لهذه السياسة والقيادة. ولوعدنا لتاريخ الواقعية والعقلانية السياسية في الغرب مع عصر النهضة ثم التنوير الذي جاء على أنقاض فكر وأوضاع القرون الوسطى سنلاحظ تحرر التفكير العقلاني والواقعي المتحرر من الميتافيزيقا والايديولوجيا والتاريخ مع ظهور النزعة القومية بما هي تطلع كل شعب ليعبر عن هويته وشخصيته في إطار دولة خاصة به، أن يكون مواكباً لوجود مشروع قومي محل توافق غالبية طبقات وفئات الشعب.

هنالك علاقة جدلية ما بين ظهور الدولة القومية والعقلانية السياسية، فما كانت أوروبا ستخرج من عصر الظلمات، وما كانت العلمانية مظهراً من مظاهر العقلانية، إن لم تكن هي العقلانية السياسية، وما كانت الثورة الصناعية لتكون، لو لم تظهر النزعة القومية ثم الفكر والدولة القومية، بل حتى الديمقراطية ما كانت ستأخذ تلك الاستمرارية التي وصلت إليها، لولا

التحالف ما بين الدولة القومية والعقلانية السياسية. هذا لا ينفي أن شعوباً أخرى سارت في سياق مختلف كالولايات المتحدة الأمريكية وكندا، فهذه الدول لم تمر بنفس مراحل تطور الدولة والأمة في أوروبا فحتى اليوم ما زالت في مرحلة بناء الدولة القومية، ولكن ما عوضها عن الدولة القومية هو دولة المؤسسات التي قامت على العقلانية السياسية واحتضنتها.

في التجربة السياسية العربية الإسلامية تقوم الدولة والسياسة ويتشكل العقل السياسي بشكل مغاير، حيث العلاقة بين العقل والدولة والدين أخذت سياقاً مغايراً من حيث الشكل والمضمون والسياق التاريخي. ففي الوقت الذي أخذت فيه الواقعية والعقلانية السياسية شكل تمرد الشعوب الأوروبية على التاريخ السياسي للقرون الوسطى باعتباره متعارضاً مع العقلانية، وتمرداً على العقل الفقهي السياسي المسيحي حيث شكل حالة خارجة عن النص المقدس والمسيحية الحقيقية، وفي الوقت الذي وجدت أوروبا في الدولة القومية العلمانية الإطار الذي يجمع ويوفق من جانب بين السياسة التي تقوم على الواقعية والعقلانية والفكر الوضعي ومن جانب آخر المسيحية الحقيقية (النص المقدس) التي تقبل بلعب دور الخادم للدولة القومية المُجسدة لإرادة الأمة، في هذا الوقت كان المسلمون يؤسسون لمفهوم للأمة وللدولة لا يستمد من إرادة الأمة والعقد الاجتماعي والعقلانية، فهذه أمور لم تكن معروفة في الفقه السياسي ولا في التاريخ السياسي، وحتى من حاول من علماء المسلمين– كابن رشد – استحضارها من الثقافة السياسية اليونانية ومن فهم عقلاني للقرآن، حيث للعقل حضور أكبر مما هو في التاريخ السياسي والفقهي كما يذهب كثير من المفكرين المسلمين، فقد ووجه بعنت شديد. (ابراش،2010: 9–10).

المحور الثالث : أزمة الدولة والسلطة وعلاقتهما بالدين

منذ أكثر من ألف سنة والمسلمون والعرب يعيشون أزمة الدولة والسلطة وعلاقتهما بالدين، وغموض في علاقة العقل بالنقل أو الإيمان والعقل، هذا ناهيك عن غموض في مفهوم الأمة وعلاقته بالوطنية والقومية، أكثر من ألف سنة والعقل السياسي العربي والمسلم لا يستطيع التوصل لليقين بقدر ما تعمق من الإشكالات المطروحة، وإن كان ابن رشد عبر عن إشكالية العلاقة بين العقل والدين فإن ابن خلدون طرح إشكالية العلاقة بين العقيدة والدولة، وبين العصبية والدولة عندما قال في مقدمته المشهورة يصف الحال السياسي للمسلمين منذ عهد معاوية بن أبي سفيان، إن الخلافة تحولت إلى ملكية حتى محاولات الإصلاح في عصر

النهضة العربية لاستعادة العقل والعقلانية وإيجاد حالة مصالحة بين مقتضيات العصر والإسلام ومشروع الدولة القومية العربية باءت بالفشل لأسباب داخلية ولأسباب خارجية أيضاً، وليس الحاضر بالأفضل حيث تأخذ محاولات استنهاض الحالة العربية والإسلامية شكل الرجوع للتاريخ الإسلامي وفقه الإسلام السياسي لا يعبر عن الإسلام الحقيقي إن لم يكن معادياً له، ومن اللافت للانتباه أن ما يسمى اليوم بالصحوة الإسلامية، وخصوصاً ما يندرج منها تحت مسمى الإسلام السياسي، تعيش حالة انقسام وفرقة حتى أن ما يفرقها أحياناً من تصورات وتفسيرات واجتهادات دينية لها أبعاد سياسية، أو خلافات سياسية بأبعاد دينية، أكثر مما يوحدها ويجعل منها كتلة واحدة في مواجهة عدومشترك، وهي الاختلافات التي تظهر اليوم في تباين مواقفها من الدولة والسلطة والديمقراطية والقوانين الوضعية، ويؤكد غليون أن تَمثُّل إطار الدولة الحديثة ومجمل القيم السياسية الملازمة لها لم يكن نتيجة تطور طبيعي وذاتي في التجربة التاريخية العربية في العصر الحديث بقدر ما كان ذلك نتيجة لانهيار النظام القديم تحت تأثير الضغط المادي والعسكري والنفسي والثقافي للحضارة الغربية. فعلى أنقاض نظام السلطنة التقليدي المتفكك تمكن العرب من تأسيس "العصبية الوطنية"، ولكن ذلك لم يؤد إلى تحقيق الأهداف المناطة بها. فقد اصطدم هذا الإطار، في العالم الثالث عموماً والعالم العربي الإسلامي خصوصا، بما يمكن تسميته عجز الدولة فاقدة السياسة عن أداء مجمل المهمات المنوطة بها والاستجابة للآمال الكبرى المعلقة عليها (غليون، 1991: 157-158).

وقد أدى الطموح لبناء الدولة القومية إلى " تفرخ أكثر النظم الاجتماعية والسياسية ميكانيكية وانعداماً للُّحمة الوطنية". وبذلك لم يعمل استيعاب الجماعات المحلية في أطر الدولة الوطنية الحديثة على بناء الأمة المندمجة عضوياً، بل تحولت هذه الدولة إلى أداة تفكيك للبنية التقليدية للمجتمع لتحل محلها شبكة واسعة من أدوات العنف والرقابة، وفي معرض رصده للأزمة العامة التي يتخبط فيها الواقع العربي في مستوى العلاقة القائمة بين الدولة والمجتمع وغياب السلطة الثابتة ومقومات الشرعية، يحدد الدكتور غليون الآثار الاجتماعية الناجمة عن ذلك. فهو يرى أن اهتزاز معايير السلطة ونظام التراتب الاجتماعي وعلاقات الولاء، كل ذلك أدى، مع انفجار النظام السياسي، إلى خراب الشبكة الدقيقة من التراتبات والصلاحيات والولاءات التي تكون السلطة، وبالتالي إلى انغلاق عناصر النظام بمجملها. وهكذا أدى غياب المعايير والأصول التي تضبط علاقات السلطة الاجتماعية وتوزيع الصلاحيات، مثلا، إلى أن

تتدخل السلطة السياسية في كل صغيرة وكبيرة من حياة الجماعات والأفراد بل إلى الإلغاء الشرعي لكل حياة شخصية وفردية مستقلة"(غليون،1991: 187)

وهذا ما يفسر في الوقت نفسه ميل الدولة العربية المتزايد إلى استعمال العنف والتنكيل برعاياها بدل أن تكون راعية للسلم الأهلي والمصلحة العامة. "فبنفس الدرجة التي تبدو فيها الدولة عندنا على غاية القوة والبطش من الناحية المادية، فإنها في الواقع على غاية الهشاشة والضعف من الناحية المعنوية والأخلاقية والسياسية" وما كان لانفجار الأزمة الراهنة للدولة العربية إلا أن يطلق مختلف قوى الرفض والاحتجاج من عقالها بعدما كانت خاضعة لفترة طويلة، لثقل القمع والضغط، وأن يطلق بالتالي المنافسة على رسم خريطة جديدة لاقتسام العالم الاجتماعي ومختلف المصالح، وهو ما يؤدي في نهاية المطاف إلى تخريب السياسة من أصلها بعدما يتم تحويلها إلى نوع من الرهان للسيطرة على جهاز الدولة بعدّه مركز تكثيف القوة والمصالح.

لقد أثار المد الإسلامي في العقود الأخيرة – ولا يزال يثير – لدى قطاع واسع من الباحثين تساؤلات متشعبة ومتعددة تتعلق بماهية حركات الإحياء الإسلامي، ومصادر قوتها، وعوامل انتشارها وكذا أهدافها القريبة والبعيدة. ويبدو أن نمو الحركات الإسلامية جاء على غير تحليلات وتوقعات العلوم الاجتماعية بمناهجها ومقولاتها الوضعية. وهي تحليلات ترى، بصورة عامة، أن مسار التاريخ الكوني يتجه بصورة حتمية نحو "خيار العلمنة". ومن مقتضيات ذلك، وفقا لمنطق تلك التحليلات وتراجع مكانة الدين والممارسة الدينية في مستوى السياسة والحياة العامة لصالح قيم "العقلنة والتحديث." ويرى غليون أن السؤال المحتم الذي يخشى الكثيرون من عناصر النخبة العربية الجهر بطرحه هو الآتي: ما الذي يجعل الإسلاميين اليوم أقدر من غيرهم على تعبئة الجمهور على برنامج إسلامي بعدما كان هذا الجمهور يسير لفترة طويلة وراء البرامج القومية واليسارية؟(غليون، 1991: 197)

تكاد مختلف الطروحات الرائجة وسط القطاع الأوسع من النخبة العربية تجمع على الربط بين نمو الحركة الإسلامية واتساع دائرة الإخفاق الاجتماعي والاقتصادي في أغلب البلاد العربية والإسلامية، وعلى أساس أن انتشار تلك الحركات هو نوع من التعبير عن الحيرة والقلق الناجمين عن ذلك الإخفاق أكثر مما هو ثمرة تحول حقيقي وعميق– في معتقدات الفئات الاجتماعية– نحو الإسلام، أو نتيجة لصحوة ضمير، أو وعي ديني. وقد ذهب فريق إلى الزعم

بأن الحركات الإسلامية هي مجرد "ردة عقائدية وفكرية على عملية الحداثة وحركة التحول الحضاري، مصدرها استمرارية القيم القديمة والخوف من التحديث والمغامرة التحضيرية" (غليون، 1991: 200)

يمكن أن نستنتج مما سبق بأن تعثر الواقعية والعقلانية العربية على مستوى الفكر والممارسة السياسية في القرن العشرين يعود لضعف بل غياب المشروع القومي العربي الجامع وغياب الدولة القومية كحاضنة لهذه العقلانية وكمحفزة لها، بالإضافة إلى عدم الحسم بالاتفاق على طبيعة العلاقة بين الإسلام والحكم السياسي .

إن استمرارية الواقعية العقلانية كممارسة سياسية على مستوى الأمة تحتاج إلى ثلاثة مرتكزات:

1) العقل والعلم كمرجعية فكرية متجاوزة أوسابقة في الأهمية للأيديولوجيا والاسطورة وللتاريخ السياسي
2) توافق وطني أوقومي على ثوابت أومرجعيات وطنية أوقومية
3) قيادة حكيمة عقلانية في فكرها وثقافتها السياسية .

ومن هنا نلاحظ أن حضور السياسة العقلانية الواقعية عند الدول التي تهيكلت في إطار الدولة القومية أكبر من حضورها عند المجتمعات التي لم تصل لمرحلة الدولة القومية، ففي الأولى تتكامل العقلانية الواقعية مع الديمقراطية كنظام سياسي مع بناء القوة الاقتصادية والعسكرية. لا يعني ذلك أنه في حالة وجود هذه العناصر المشكلة للعقلانية الواقعية في أكثر من بلد سنكون أمام أنظمة ومجتمعات متشابه، ذلك أن لكل أمة عقلانيتها، وعقلانية الأمة لا تنفصل عن ثقافتها ومصالحها القومية، فللولايات المتحدة الأمريكية عقلانيتها كما لليابان عقلانيتها، ولإسرائيل عقلانيتها كما لتركيا والصين والهند عقلانيتها، وفي حالة الشعوب الخاضعة للاحتلال كالحالة الفلسطينية فالعقلانية تعني وجود استراتيجية واحدة وقيادة واحدة في إطار مشروع تحرر وطني، فالمقاومة تحتاج لممارسة واقعية عقلانية والتسوية والسلام أيضاً فعل عقلاني واقعي . (أبراش، 2010 : 15)

إن تبني أي دولة أو مجتمع للعقلانية الواقعية لا يضفي بالضرورة قيمة أخلاقية مطلقة عليهما، فالدول تُشكل عقلانيتها اعتماداً على مصالحها القومية بحيث يصبح العقل في خدمة المصلحة القومية، وحيث أن العلاقات الدولية عبر تاريخ البشرية هو صراع حول المصالح القومية فإن العقلانية الواقعية لا تسقط الصراع حول المصالح، إنها عقلانية على مستوى تعبيرها عن مصالح الأمة وثوابتها ولكنها في المجال الخارجي لا تتوانى عن توظيف كل الأيديولوجيات والتاريخ والدين لكسب المواجهة مع من تعدّه عدوا، ومن هنا نلاحظ أن صعود العقلانية الواقعية التي أخذت اسم الحداثة والتقدم والتحضر كان متزامنا مع المد الاستعماري واندلاع مئات الحروب الأهلية والإقليمية وحربين عالميتين وتفشي أفكار عنصرية وفاشية، سواء كنا أمام سياسة ديمقراطية أو ثورية أو تحررية فالواقعية ضرورة والواقعية لا تعني الاستسلام للأمر الواقع بل فهم الواقع بكل سلبياته وقساوته ثم وضع خطط استراتيجية لمواجهته وتجاوزه بما هوممكن ومتاح من مصادر القوة والقدرة، وعندما تكون السياسة متعلقة بعلاقات بين طرفين فيها اختلال بيِّن في موازين القوى كما هوالحال بين الشعب الخاضع للاحتلال ودولة الاحتلال ، فإن واقعية الطرف الضعيف تأخذ شكل التدرج في تحقيق الأهداف وتوسل كافة السبل لتحقيقها بما في ذلك شبكة تحالفات دولية وإقليمية وما هومتاح من دعم وتأييد توفره الشرعية الدولية والرأي العام العالمي، ولكن كل هذه العناصر الخارجية تشكل عوامل مساعدة وداعمة للفعل الوطني، فبدون مشروع وطني يعبر عن فكر وثقافة وهوية وطنية واستراتيجية وقيادة وطنية فلن تكون هناك أي فرصة لإعمال العقلانية السياسية وسيبقى الشعب الخاضع للاحتلال محل تجارب كل أيديولوجية جديدة وكل حزب ناشئ فيما الواقع يتشكل حسب مشيئة العدو. (أبراش، 2010: 15-18)

ثانياً : الدراسات السابقة

من أهم الدراسات ذات الصلة بموضوع الدراسة ما يأتي:

دراسة وهبان، أحمد محمد، (1984)، **الموسومة ب" الهوية العربية في ظل إطلالة على حال الهوية في مصر والعالم العربي،** هدفت الدراسة إلى تحليل الهوية باعتبارها رابطة روحية ضميرية بين الفرد وأمته، وأشارت الدراسة إلى أن أزمة هوية فكرية حقيقية تواجه الأفراد والأسر والمؤسسات التعليمية والفكرية (مدارس ومعاهد وجامعات ومراكز بحثية)، والمؤسسات الاجتماعية (نوادي وروابط ونقابات وهيئات)، ومؤسسات دعوية (مساجد وجمعيات)، ومؤسسات إعلامية (صحف وإذاعات وقنوات تليفزيونية، ومواقع ومنتديات عنكبوتية)، وعلماء دين وقادة فكر، ومؤسسات سياسية رسمية وتنظيمات غير رسمية .

دراسة السيد يس، (1984) **الموسومة ب" تحليل مضمون كتابات الفكر القومي العربي"** وتهدف هذه الدراسة إلى وصف وبلورة الاتجاهات الأساسية في الفكر القومي العربي ومسألة الوحدة العربية. واعتمدت الدراسة على أداة تحليل المضمون، وذلك باختيار عينة من هذه الكتابات (وثائق، ومؤلفات، ومقالات) وإخضاعها للقواعد الأساسية لهذه الأداة، وكانت نقطة البدء في تحديد أهم الفئات التي تعبر عن الاتجاهات الأساسية في الكتابات العربية عن قضية القومية العربية، ومسألة الوحدة العربية.

دراسة وليد قزيها، (1984) **الموسومة ب"التحليل التاريخي للفكر القومي العربي: تطور الحركة القومية العربية في المشرق العربي"**، وقد هدفت الدراسة إلى تحديد القوى الاجتماعية الفاعلة في قضية الوحدة العربية، وبيان الخلفية الثقافية الاقتصادية لهذه القوى يعد مدخلاً صحيحاً إلى فهم حقيقي لتطور هذه القضية والمشكلات التي واجهتها. وتسعى هذه الدراسة إلى: توضيح مدى الارتباط القائم بين الفكر القومي والمجتمع في الوطن العربي، وطرح تحليل دقيق لتطور القومية العربية في مختلف مراحلها.

دراسة جميل مطر، (1984)، **الموسومة ب"التجارب الوحدوية الوظيفية": الجامعة العربية: تهدف هذه الدراسة إلى فتح باب البحث والنقاش حول دور الجامعة العربية في العمل لتحقيق تكامل وظيفي بين أقطار الوطن العربي،** توصلت الدراسة إلى أن الأمر المميز للفكر التكاملي العربي، عن الفكر التكاملي بوجه عام، هو أنّ أكثر المفكرين الداعين إلى تحقيق التكامل الوظيفي في الوطن العربي ينطلقون من عقيدة قومية ركنها الأساسي تحقيق الوحدة السياسية العربية ، وهو وضع لا يوجد نظير له في النظم الإقليمية الأخرى. وربما تسبب هذا الوضع في إيجاد حساسيات من نوع خاص بين من يدْعون إلى تحقيق التكامل بعدّه طريقاً إلى الوحدة السياسية، وبين اتجاهات تسهم في تحقيق بعض برامج ومشاريع التكامل بعدّها بديلاً للوحدة أو ستاراً يخفي الأغراض المعادية للوحدة.

دراسة عبد العزيز الدوري،(1984)، **الموسومة ب "حول التطور التاريخـــي للأمـــة العربية" وتعد هذه الدراسة من الدراسات التاريخية** التي هدفت إلى تحديد مفهوم الأمة العربية كما تشكلت عبر المراحل التاريخية، وتفترض الدراسة وجود عناصر، أوعوامل أسهمت في هذا التكوين، منها: إطار الإسلام والحركة الإسلامية، خروج العرب بالفتوح وانتشارهم، وسكنهم في دور الهجرة، ومفهوم العروبة، ثم انتشارهم في الريف والتعريب الذي رافق ذلك، تكوين الثقافة العربية وأهمية ذلك في تكوين الأمة، والتحولات الاجتماعية والاقتصادية وأثرها في التكوين.

دراسة سعد الدين إبراهيم، (1984) **الموسومة ب "قياس اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة (عرض للدراسة الميدانية)** " هدفت الدراسة إلى تحليل اتجاهات الرأي العام في عشرة أقطار عربية نحو مسألة التوحيد السياسي للوطن العربي، وقد كشفت المعلومات الميدانية عن مجموعة من الحقائق، حيث تبين أن الأغلبية الساحقة من أفراد العينة في الاقطار العربية في كل الشرائح الاجتماعية والمهنية والتعليمية والعمرية سجّلوا درجة عالية من الشعور بالانتماء القومي العربي، وهم على دراية بمشروعات الوحدة السياسية وخاصة الرئيسية منها، ولكن أكثرهم وعياً وعلماً بهذه المشروعات ليسوا بالضرورة أكثرهم إيجابية في تقييمها، فالأغلبية الساحقة من المبحوثين غير راضين عن مستوى التعاون العربي بصورته الحالية .

دراسة سعدون حمادي، (2003)، **الموسومة ب"تجديد التحديث عن القومية العربية والوحدة**" هدفت هذه الدراسة للتعرف على المراحل التي مرت بها القومية العربية فمنذ أن بدأ الشعور القومي ينمو ويتحرك في بداية النهضة العربية الحديثة والخط القومي في صعود، فقد تحول الشعور القومي إلى فكرة القومية العربية، التي شهدت تطوراً إيجابياً إذ خطت عملية التكوين الفكري للقومية العربية خطوة مهمة إلى الأمام، فتكونت فكرة القومية النقدية ذات المحتوى الشعبي الاشتراكي والدعوة لفكرة الاشتراكية العربية كمحتوى اقتصادي واجتماعي للقومية العربية، وقد حدث ذلك بفعل نشاط فكري واسع تناول قضية القومية العربية كنظرية أسهم به المفكرون القوميون من مختلف الاقطار العربية وبخاصة في سورية والعراق وفلسطين.

دراسة يوسف طوني، (2008)، **الموسومة ب"القومية العربية والوحدة في الفكر السياسي العربي**" هدفت هذه الدراسة إلى دارسة الوطن العربي كحركة قومية عربية منذ القرن التاسع عشر التي كانت أهدافها مركّزة أولاً على توطيد فكرة وجود أمة عربية، وثانياً على وجوب أن تتحد هذه الأمة سياسياً في دولة- أمة واحدة-، ومع ذلك، كان الأثر الذي تركه حدث الثورة الإيرانية في عام 1979 هو زيادة قوة الأصولية الإسلامية في الوطن العربي، ففي أعقابها عادت للظهور فكرة الجامعة الإسلامية- التي كان تيار القومية العربية قد تمكن من تهدئتها بعد الحرب العالمية الثانية- إلى التنافس مع تيار القومية العربية، ومنذ ذلك الوقت، وخاصة في عقد الثمانينيات من القرن العشرين.

دراسة سعدون حمادي، (2008)، **الموسومة ب"مشروع الوحدة العربية ما العمل؟**" تعالج هذه الدراسة موضوع الحركة القومية العربية التي كانت دوماً حركة معارضة تهدف بشكل أو بآخر للوصول إلى الحكم، ومواقفها من الأنظمة الحاكمة القائمة على مواقف مسبقة، يتطلب فهم وإدراك تطور الحركة القومية العربية أن تتم دراسة كل قضية أوحالة بمفردها، فكل خطوة تصدر من أي جهة، بما فيها الأنظمة الحاكمة، إذا كانت تخدم المشروع يجب تأييدها والعكس صحيح، فالعلاقة بالأنظمة الحاكمة يجب أن تكون علاقة تفاعل وحوار وتعاون في حالات وعلاقة نقد ومعارضة وضغط وتبعية سياسية في حالات أخرى، فلكل حالة ما يناسبها.

ما يميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة:

تتميز هذه الدراسة بمحاولتها تشخيص أزمة الهوية العربية من منظور فكري يقوم على أساس دراسة وتحليل أزمة الهوية العربية كتعبير فكري يعبر عن واقع الأمة العربية، وما وصل إليها الفكر السياسي العربي في هذه المرحلة من مرحلة تعبر عن واقع أزمة الهوية، وفي ضوء ما تواجهه الأمة العربية من تحديات وتهديدات داخلية وخارجية إذ إن الصراع الفكري بين مختلف التيارات العربية ساهم بشكل رئيسي في التأثير المباشر أو غير المباشر في بناء هذه الهوية نتيجة ضعف مكونات الهوية، فمعظم التيارات الفكرية العربية وخصوصاً الإسلامية والقومية لم تستطع أن تصل إلى مرحلة القدرة على بناء منظومة قيم قادرة على الوصول إلى مرحلة تعبئة الجماهير العربية وبناء الدولة .

الفصل الثاني

إشكالية مفهوم الهوية في الفكر العربي المعاصر

يعرف ألكسندر ونت الهوية الجماعية بأنها عبارة عن خليط مميز من هويات الدور وهويات النوع، هوية ذات قوة سببية تحفز الفاعلين على أن يعرفوا رفاهية الآخر وخيرة، بوصفها جزاءً من رفاهية الذات وخيرها، تحفزهم على أن يكونوا مؤثرين مع هذا قد يبقى الفاعل الايثاري عقلانيا، ولكن الأساس الذي يحسب عليه المؤثرون مصالحهم هو الجماعة أو الفريق وليس الذات.(ونت، 2006: 320).

تتجاذب الفكر العربي المعاصر في المرحلة الحالية أنواع متعددة من الانتماء تشكل بمجملها ساحة صدام وصراع بين التيارات الأيديولوجية القائمة الأمر الذي ينذر بخطر شديد يتهدد الجسم العربي، يصعب التنبؤ بمستقبله، لقد ظهر نتيجة لما تركه الاستعماران التركي والأوروبي اهتمام المفكرين القوميين على إيقاظ صورة الماضي، فكانت النتيجة أن اصطبغت دعوتهم القومية بصبغة ، وعلى الرغم من أن التاريخ العربي لم يمتثل لأوامر ذلك الفكر، وسار باتجاه مغاير لإملاءاته، فإن الفكر القومي لم يكن له دور في القيام بمراجعة نقدية له.

وبسبب هذه النزعة الميتافيزيقية لهذا الفكر فقد نظر إلى الأمة على أنها أمة متجانسة مكونة من أصل واحد، ومن ثقافة مشتركة واحدة، أما ما يبدو من فوارق قائمة بين أبنائهاــ فليس سوى فوراق عرضية زائفة تزول بيقظة الوجدان العربي وقد أدى هذا الإنكار للتمايز إلى أن أصبحت فكرة التنكر للذاتية الثقافية للجماعات المختلفة المكونة للجماعة القومية الواحدة هي أساس الممارسة السياسية في الوطن العربي، الأمر الذي أفضى عملياً إلى بناء السياسة العربية لتعكس في الواقع ظروفاً سياسية معينة وفق مصالح ساسية لكل طرف. (غليون،2007 : 8-9).

أما فيما يتعلق بمضمون عملية التوحيد القومي، فإن الفكر القومي تجاهل واقع التعدد والاختلاف في المجتمع العربي، إذ بدلاً من النظر إلى انقسام هذا المجتمع إلى قبائل وعشائر وجماعات أثنية "عرقية" وأديان ومذاهب وطوائف ومتحدات إقليمية مغلقة، وطبقات وفئات اجتماعية على أنه واقعة تاريخية يتعين البحث في عملية تجاوزها في إطار من الوحدة التي تقبل

بالتنوع داخلها، تراه يكتفي بتوجيه الإدانات الأخلاقية لها، دون القيام بدراسة عملية دقيقة لعملية تشكلها وكيفية تجازوها.

وسوف يتم تناول إشكالية مفهوم الهوية في الفكر العربي المعاصر في هذا الفصل من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: التأصيل المفاهيمي لمصطلح الهوية والقومية العربية

المبحث الثاني: التيارات الإسلامية في الوطن العربي

المبحث الثالث: الحركة القومية العربية

المبحث الأول: التأصيل المفاهيمي لمصطلح الهوية والقومية العربية

إن المراجعات الفكرية التي يجربها أي فكر على مفاهيمه أو بعض يقينياته السابقة التي درج على التعبير عنها، أو على التفكير من داخل أطرها النظرية ومعطياتها الفكرية ، لا توفر دائما أجوبة فورية عن الأسئلة الجديدة التي تطرحها (تلك المراجعات) ، إذ الراجعة أسئلة في المقام الأول. أسئلة يطرحها الوعي على بعض ما يبدو ومأزوما من يقينياته أو مسلماته . وليس في وسع السؤال كطريقة في المقاربة غير أنها ستشكل الموضوع الذي يفكر فيه . وقد يكون في حوزة الوعي المراجع، المتسائل، بعض الموارد الفكرية التي تفتح أمامه طريق الجواب السريع عن أسئلته أو عن بعضها . ولكنه أيضاً قد يفتقر إليها لفترة ربما تطول ويطول معها أمد السؤال المعلق . لكن الوعي، في الحالين، لا يتطور إلا من خلال الأسئلة والمراجعات، فكيف إذا كانت وقائع الحياة الاجتماعية والتطوير تقيم دليلا على الحاجة إلى تجديد التفكير ما ظن أن التفكير التام حصل في أمره.

تكرس للهوية معنى عبر التاريخ هو الماهية، أي ذلك الجوهر الثابت في الشيء الذي به يتعين ذلك الشيء ويتحدد وبه يتمايز عن غيره ويختلف . من النافل القول إن المفهوم هذا أرسطي " المنطق الصوري " لأن من مقتضاه تغني التضاد عن الشيء لتعارض ذلك مع مفهومه (مبدأ عدم التناقض)، ونفي إكمانية وجود الحد الثالث بين حدين نقيضين، أي بين ماهيتين (مبدأ الثالث المرفوع) . ولما كان الأمر في الهوية وما ارتبط بها أو تفرع عنها يتعلق بمفاهيم منطقية، أعني بمفاهيم حاكمية التفكير وموجهة له، فقد دخل المفهوم في نسيج ووعي تاريخي طويل، وسوف يتم تناول التأصيل المفاهيمي لمصطلح الهوية والقومية العربية، من خلال تقسيم المبحث إلى المطالب التالية :

المطلب الأول: تعريف الهوية لغة

المطلب الثاني: المفهوم العربي للهوية

المطلب الثالث: مكونات الهوية

المطلب الرابع : الهوية وبناء الدولة في المجتمعات العربية

المطلب الأول: تعريف الهوية لغة:

يشتق المعنى اللغوي لمصطلح الهوية من الضمير (هو). أما مصطلح الهويه فهو المركب من تكرار هو، فقد تمّ وضعه كاسم معرّف ب أل ومعناه (الاتحاد بالذات)، **لغة** : الهوية بضم الهاء وكسر الواو وتشديد الياء المفتوحة نسبة مصدرية للفظ (هو) وهي استعمال حادث ، أما الهوية بفتح الهاء فهي البئر البعيدة المهواة، والموضع الذي يهوي ويسقط من وقف عليه، والمرأة التي لا تزال تهوى. (لسان العرب 313/6 مادة عرش و371/15 مادة هوا) .

اصطلاحا : عرفها الجرجاني فقال (الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة)، وقال الكفومي بأن الهوية تطلق على ثلاثة معان : التشخص والشخص نفسه والوجود الخارجي. (لسان العرب 313/6 مادة عرش و371/15 مادة هوا) .

ونقل عن بعضهم قوله عن الهوية (ما به الشيء هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة وذاتا وباعتبار تشخصه يسمى هوية وإذا أخذ أعم من هذا يسمى ماهية)، ويمكن القول بأن الهوية هي حقيقة الشيء وصفاتها التي يتميز بها عن غيره، وتظهر بها شخصيته، ويعرف بها عند السؤال عنه بما هو ؟ أو ما هي؟ وتقوم هوية كل أمة على ما تتميز به عن غيرها من الأمم كدينها ولغتها وقوميتها وتراثها، ويشير مفهوم الهوية إلى ما يكون به الشيء، أي من حيث تشخصه وتحققه في ذاته وتمييزه عن غيره، فهو وعاء الضمير الجمعي لأي تكتل بشري، ومحتوى لهذا الضمير في نفس الآن، بما يشمله من قيم وعادات ومقومات تكيّف وعي الجماعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها (الخويلدي، 2011: 2)

وتأسيساً على المقاربة الفلسفية، تعبّر الهوية عن حقيقة الشيء المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية التي تميّزه عن غيره، كما تعبّر عن خاصية المطابقة أي مطابقة الشيء لنفسه أولمثيله، وبالتالي فالهوية الثقافية لأي شعب هي القدر الثابت والجوهري والمشترك من السمات والقسمات العامة التي تميز حضارته عن غيرها من الحضارات (عمارة، 1997: 35)

ومن الصعب أن نتصور شعباً بدون هوية، أونقتنع بما يزعمه داريوس شايغان أن الهوية (صورة مغلوطة للذات)، وهنا يجب تأكيد ما أثبتته الدراسات السوسيولوجية من أن لكل جماعة أو أمة مجموعة من الخصائص والمميزات الاجتماعية والنفسية والمعيشية والتاريخية المتماثلة التي

تعبّر عن كيان ينصهر فيه قوم منسجمون ومتشابهون بتأثير هذه الخصائص والميزات التي تجمعهم. (حقاني،2011، 1)

ومن هذا الشعور القومي ذاته، يستمد الفرد إحساسه بالهوية والانتماء، ويحسّ بأنه ليس مجرد فرد، وإنما يشترك مع عدد كبير من أفراد الجماعة في عدد من المعطيات والمكونات والأهداف، وينتمي إلى ثقافة مركبة من جملة من المعايير والرموز والصور(بركان، 1988: 56) وفي حالة انعدام شعور الفرد بهويته نتيجة عوامل داخلية وخارجية، يتولد لديه ما يمكن أن تسميه بأزمة الهوية التي تفرز بدورها أزمة وعي تؤدي إلى ضياع الهوية نهائياً فينتهي بذلك وجوده (البيطار، 1982: 11).

المطلب الثاني: مفهوم العربي للهوية

تزخر الكتابات العربية والأجنبية بالكثير من البحوث والدراسات التي تتناول موضوع الهوية التي قد تُوْقع الباحث في نوع من اللبس عند تناول الظاهرة بالبحث، وتأتي صعوبة البحث في هذا الموضوع من صعوبة إيجاد تعريف محدد لمفهوم الهوية، وذلك لتعدد المدارس التي تناولت الموضوع، فضلاً عن سعته وشموليته، إذ تتشارك في تكوينه عوامل ومتغيرات عدة ولا سيما المتغيرات المجتمعية التي تطرأ في فترات زمنية معينة والتي تشكل طبيعة الوعي البشري في ظرفيه الزماني والمكاني. (الزيدي، 2007 : 30)

مفهوم الهوية دخل إلى الفكر العربي في نهاية القرن 19 أو بداية القرن 20، حيث لا نجده ضمن المصطلحات المترجمة في تلك الفترة مثل : (الحرية والثورة/ الأمة / القومية / المساواة / الوطن)، فقد حدد العربي هويته في العصر الحديث متأثراً بعلاقات الهيمنة التي فرضها عليه الغرب وبدافع التحرر من هذه الهيمنة من ناحية ومن كل مظاهر الاستغلال الطبقي والاستبداد والاضطهاد الداخلي من ناحية ثانية. (الصوراني، 2011: 4)

من هذا المنظور التحليلي الجدلي، تُعَرف الهوية على أنها "حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية، والهوية أيضاً هي وعي للذات والمصير التاريخي الواحد، من موقع الحيز المادي والروحي الذي نشغله في البنية الاجتماعية، وبفعل السمات والمصالح المشتركة التي تحدد توجهات الناس وأهدافهم لأنفسهم ولغيرهم، وتدفعهم للعمل معا في تثبيت

وجودهم والمحافظة على منجزاتهم وتحسين وضعهم وموقعهم في التاريخ . كما تُعَرّف الهوية أيضاً بأنها "السمات المشتركة التي تتميز بها جماعة معينة من الناس وتعتز بها، أو هي مجموع المفاهيم العقائدية والتراثية لجماعة ارتبطت بتاريخ وأصول إنسانية ومفاهيم فكرية أدت إلى إفراز سلوك فكري وقيمي مترجم بأدب وفن وفلكلور جعل من تلك الجماعة ذات شخصية مميزة عن غيرها . فالهوية إذن هي مجموع السمات الروحية والفكرية والعاطفية الخاصة التي تميز مجتمعاً بعينه وطرائق الحياة ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات وطرائق الإنتاج الاقتصادي والحقوق. (البجيرمي، 2011: 1)

إن الهوية من حيث كونها أمراً موضوعياً وذاتياً معاً، "هي وعي الإنسان وإحساسه بانتمائه إلى مجتمع أو أمة أو جماعة أو طبقة في إطار الانتماء الإنساني العام، إنها معرفتنا بما، وأين، نحن، ومن أين أتينا، و إلى أين نمضي، وبما نريده لأنفسنا وللآخرين، وبموقعنا في خريطة العلاقات والتناقضات والصراعات القائمة، كما عُرّفت الهوية أيضاً بعدّها شعوراً جمعيًّا لأمةٍ أولشعبٍ ما، يرتبط ببعضهِ ارتباطاً مصيريًّا ووجوديًّا". (عبد الجبار، 1998: 5)

والواقع أن مسألة ثبوت الهوية أوتغيرها قد طرحت على محك المساءلة والنقاش، وأثبتت المجادلات العلمية أن هوية أي مجتمع ليست أمرا ثابتاً كما ذهب إلى ذلك المفكر المغربي محمد عابد الجابري، بل يرتبط بالمؤثرات الخارجية وبالتداول العلمي للأفكار والثقافات، كما يرتبط بالصراع على السلطة، وهي الصراعات التي تشحذها هي نفسها بصورة مباشرة أوغير مباشرة المؤثرات الخارجية ولعبة التوازنات.

ولقد حاول محمد عمارة تقديم تصور شامل لمفهوم الهوية لغة واصطلاحاً، مستعينا بالمعاجم القديمة والحديثة، فقال في هذا الصدد: إن "الهوية" بضم الهاء– مصطلح استعمله العرب والمسلمون القدماء. وهو منسوب إلى "هو" وهذه النسبة تشير إلى ما يحمله من مضمون، فهي تعني كما يقول "الجرجاني" في كتاب (التعريفات): "الحقيقة المطلقة، المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق". أما معاجمنا الحديثة فإنها لم تخرج عن هذا المضمون، عندما قالت عن "الهوية" إنها حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة، المشتملة على صفاته الجوهرية، والتي تميزه عن غيره" وتسمى، أيضا "وحدة الذات (عمارة، 1997: 35)

وبعبارات أقرب في موضوعنا، فإننا نستطيع أن نقول: إن الهوية الحضارية لأمة من الأمم، هي القدر الثابت والجوهري والمشترك من السمات والقسمات العامة، التي تميز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الحضارات، التي تجعل للشخصية القومية طابعا تتميز به عن الشخصيات القومية الأخرى (عمارة، 1997: 36)

وإذا كان هذا هو تعريف الهوية من المنظور اللغوي والإجرائي، فإن الهوية من المنظور الفلسفي هي كلمة مولدة اشتقها المترجمون القدامى من الـــ"هو" لينقلوا بواسطتها إلى العربية كما يقول –الفارابي– المعنى الذي تؤديه كلمة "هست" بالفارسية وكلمة "استين" باليونانية أي فعل الكينونة في اللغات الهند وأوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول؛ ثم عدلوا عنها ووضعوا كلمة "الموجود" مكان الـــ"هو" والوجود مكان "الهوية"، ومع ذلك فقد فرضت كلمة الهوية نفسها كمصطلح فلسفي يستدل به على كون الشيء هو نفسه (الجابري، 1986: 821)

أما في المنظور الاجتماعي، فإن الهوية تعني تحديد المميزات الشخصية للفرد من خلال مقارنة حالته بالخصائص الاجتماعية العامة فعندما تكون الأمة مالكة لتراث حضاري غني وعريق، وعندما تكون حضارتها من الحضارات التي تألفت، فتخطت بعطائها الحدود الجغرافية لهذه الأمة –كما هو حال أمتنا الإسلامية– عندما يكون هذا هو حال الأمة، فمن الصعب، بل والمستحيل، عليها أن تقف بنضالها في سبيل الاستقلال، عند "الاستقلال السياسي" أو حتى "الاستقلال الحضاري" الذي يعيد لها استقلال شخصيتها القومية، ويزيل آثار التشوه الفكري الذي لحق بها عندما فقدت الاستقلال، وخضعت لتأثيرات الغزاة! فإن البحث الجاد عن استكمال مقومات هذا الاستقلال الحضاري يحتم عليها إثارة التساؤل عن "الهوية" الخاصة بها، وأين تلتمس معالمها وقسماتها؟ أفي تراث الأمة وموروثها الحضاري؟ أم في الوافد الفكري؟ الذي وفد إلينا منذ بدء الاحتكاك مع الغرب الذي لا زال يفد إليها من خلال ما يتم على الأرض العربية والإسلامية من تحديث مطبوع بالطابع الغربي والتغريبي. كما يثار التساؤل –كذلك– عن ماهية القسمات التي تكون "هوية" الأمة الحضارية؟ وهل الهوية هي كل التراث؟ وإلى أي مدى يصيب التطور والتغير "الهوية" الحضارية للأمة في مجرى التطور العام (عمارة، 1997: 2–3)

إن مفهوم الهوية له أبعاد اجتماعية لا يشترط فيه الانتماء المبني على أساس وراثي، بل تعبير عقائدي حسي وشعوري داخلي تختاره الذات الإنسانية تجاه الواقع الطبيعي أو الواقع الاجتماعي، وهذا ما دفع العالم الاجتماعي لابلاتين (Laplatine) إلى أن يعترف بحقيقة ضبابية

مفهوم الهوية بقوله "إنها من أكثر المفاهيم الفلسفية فقراً على المستوى الحضاري، لكنه بالمقابل يتمتع بفاعلية أيديولوجية كبرى". إن هذه الحقيقة لا تعفي الباحث من إيجاد مقتربات لهذا المفهوم، قد لا تحظى بقبول الجميع، لكنها تقدم تصوراً لواقعه اجتماعية معينة، إن مفردة الهوية في اللغة العربية ترد بمعان عدة، فهي تعني "هوى" أي سقوط من علو إلى الأسفل، وهَويّة جمعها هوايا، أي البئر البعيد القعر، والأهوى إسم تفضيل من هوي، فنقول هذا الشيء أهوى إليّ من كذا، أي أحب إليّ، وهوي يهوى هوى، أي أحبه واشتهاه فهواه، من هنا فإن مفهوم الهوية ينطلق في ثقافتنا العربية من الآخر وليس من الأنا، فكلمة هوى مشتقة من "هو" الذي يعني الآخر بعكس معناه في اللغة اللاتينية، إذ اشتقت كلمة هوية (Identity) من الأنا والفرق هنا واضح، وله أبعاده الثقافية العميقة، إذ إن الإحساس بالذات في ثقافتنا العربية ينطلق من تحديد هوية الآخر سواء أكان في الداخل أم في الخارج.

تجدر الإشارة إلى أن الفهم المشار إليه أعلاه للهوية لا يحظى باتفاق الجميع، فهناك من يرى في الهوية انسجاماً مع محتواها اللغوي، فهي تنطلق من الهوى الذي ينطلق بالشعور في الإرادة الجماعية التي تبث الحياة في الأفراد والمجموعات، لذلك نلاحظ وجود طوائف لغوية ودينية وثقافية مهنية مختلفة، لكنها تؤكد أصالتها وتضامنها الداخلي، ويبدو أن هذا التباين نابع من البعد المزدوج للهوية، ما بين المكون الفردي والمكون الجماعي، فالنظر إلى الهوية من خلال بعدها الفردي يقود إلى القول بوجود كائن متزمت لا متغير في الزمان مع ما يعنيه الموقف من ملابسات، أما في حالة النظر إليها من جهة دلالتها الاجتماعية فإن الإشكال يصبح على درجة أكثر تعقيداً. (الزيدي، 2007 :45-50)

جاء مفهوم الهوية مثل معظم مفاهيم العلوم الإنسانية، هلامياً وواسعاً يحتمل الكثير من المعاني والتفسيرات، وكثيراً ما يتم خلطه مع (الثقافة) التي هي في الحقيقة تشكل جزءاً من مفهوم الهوية وليس كله، وإن أفضل توضيح لهذا المفهوم هو مثال (الهوية الفردية) المعبر عنها من خلال بطاقة الهوية الرسمية التي تحمل عموم المعلومات الشخصية، وكذلك الهوية الوطنية التي يجب أن لا تتعارض مع الدعوة للانتماء القومي.

المطلب الثالث: مكونات الهوية

إن مكونات الهوية الإنسانية يرتبط وجودها عبر شبكة من العلاقات التي تتدرج في الخصائص المشتركة الحضارية والمشتركات التالية: (الجابري، 2010: 3)

1. المجال الجغرافي والوطن التاريخي المشترك.
2. وجود ذاكرة تاريخية مشتركة للأمة .
3. ثقافة شعبية مشتركة. بين جميع فئات المجتمع.
4. منظومة حقوق وواجبات مشتركة. يضعها المجتمع لتنظيم العلاقة بين الدولة والأفراد مع بعضهم.
5. اقتصاد مشترك مرتبط بمناطق معينة.

إن عناصر الهوية الإنسانية فردية كانت أوجماعة لا تنحصر في العناصر المادية وحدها بل تتعداها إلى مجموعة أخرى من العناصر وهي :(لاشيد، 2006: 110-115)

1- **العناصر المادية والفيزيائية:** وتشتمل على الحيازات (مثل الاسم والسكن والملابس) والقدرات (الاقتصادية والعقلية) والتنظيمات المادية والانتماءات الفيزيائية والسمات المورفولوجية.

2- **العناصر التاريخية:** وتشتمل على الأصول التاريخية، والأحداث، والآثار التاريخية.

3- **العناصر الثقافية والنفسية:** وتتضمن النظام الثقافي مثل (العقائد والأديان والرموز الثقافية ونظام القيم وصور التعبير الأدبي والفني) والعناصر العقلية مثل (النظرة إلى العالم، والاتجاهات والمعايير الجمعية) والنظام المعرفي مثل (السمات النفسية الخاصة، واتجاهات نسق القيم).

4- **العناصر النفسية الاجتماعية:** وتشتمل على الأسس الاجتماعية مثل (السكن والجنس والمهنة والسلطة والدور الاجتماعي والانتماءات، والقدرات الخاصة بالمستقبل مثل (القدرة والإمكانية والتكيف ونمط السلوك).

انطلقت الهوية العربية من مبدأ التغير للانسجام مع المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية مع الإبقاء على الثوابت المرتبطة بالدين واللغة والعادات والتقاليد، ولذلك شاركت الهوية العربية في منظومة الإنتاج الحضاري وبناء التراث العالمي، وبقيت اللغة العربية محافظة على ثباتها الإيجابي بإعتبارها مكوناً أساسياً للهوية العربية، يستأثر الجدل النظري والفكري حول حقيقة مصير الهوية القومية أو الدولة والأمة وتحولاتها بمعظم النقاش داخل دوائر علم السياسة والباحثين في العلاقات الدولية المعاصرة.

فمفهوم الدولة الذي طبع التطور السياسي لمعظم المجتمعات الغربية والعالمية، ومنه استمدت العلاقات الدولية مسماها وهي موضع اختلافٍ أيدولوجي وسياسي وفكري عميق، فمنذ معاهدة وستفاليا عام 1648 التي وضعت نهاية لحرب الثلاثين عاماً بين فرنسا والنمسا جرى عندها تحديد نهائي وترسيم كلي للحدود بين الدول، عندها أخذ يتبلور المفهوم الحديث للدولة من حيث هي تنظيم سياسي اجتماعي للأفراد القاطنين في بقعة جغرافية محددة"، ومع بزوغ النزعات القومية في منتصف القرن التاسع عشر وتحولها في القرن العشرين إلى نزعات مهيمنة إنتهت إلى نشوء دولٍ قومية في كل من ألمانيا وفرنسا. فإن المأزق الأيديولوجي والسياسي والاقتصادي الذي آلت إليه هذه الدول بعد الحرب العالمية الثانية ومن ثم التحولات الديمغرافية من خلال الهجرات الشرعية وغير الشرعية دفع نخبها إلى التفكير من جديد في طبيعة تكوين وآلية عمل الدولة القومية وهو ما يُصار إلى التعبير عنه حالياً بنهاية الدولة القومية وبداية التفكير بالدولة الديمقراطية أودولة الحق والقانون. (صموئيل، 2000: 2)

إذا كان هذا الشق التاريخي هو الذي يسيطر على الكثير من الباحثين لدى النظر في تاريخ الأمة فإن معرفة طبيعة ممارسة الدولة ــ الأمة لسلطتها ولسيادتها يكشف أيضاً عن خلل بنيوي عميق في طبيعة تركيبتها ويظهر ذلك جلياً عند ادعاء تحقيق المصلحة العامة في قرارتها السيادية، إذ تظهر المصلحة العامة عندها وكأنها أشبه بالمعطف الأيديولوجي الذي ترتديه الدولة مؤقتاً لإثبات سيادتها وذلك كي تحتج به عند اللزوم بداعي المصلحة العليا المتأصلة بدون جدوى لتبرير أفعالها، ويتبقى دين الدولة بعد زوال الأزمة كدين ممارسة السلطة المحصنة. (صموئيل، 2000: 3)

إن مفهوم الهوية، هو مفهوم إشكالي، لأن للهوية أبعاداً شائكة ومتداخلة فيما بينها تتصل بالحقل الفلسفي والمعرفي والسياسي والتاريخي، علاوةً على عوامل أخرى تتفاعل مع الهوية كاللغة، والأيديولوجيا، والتراث، والدين، وهذه الإشكالية تحتمل الحل وعدمهِ، بحيث نكون أمام معادلة متحركة، تنتج نفسها بنفسها، وتعيد ترتيب أولوياتها، والسبب يعود إلى طبيعة الهوية المتغيرة في مرحلة العولمة المعاصرة التي فرضت على هذا العالم ألواناً متنوعة من التحولات والمتغيرات الكمية والنوعية المتسارعة، وبالتالي فإن فهم واستيعاب مفهوم الهوية أوتعريفها بصورة محددة يختلف من باحثٍ لآخر، ومن نموذجٍ لمجتمعٍ بشريٍّ لآخر، ومن حضارة لأخرى، ما يضعنا أمام عدة تعريفات، تختلف فيما بينها، إلا أنها تُجْمَل في الإطار العام على أن الهوية ليست شيئاً منجزاً ونهائياً منغلقاً على ذاتهِ، وإنما امتداد للتاريخ والحضارة، وهي قيم وخصائص قابلة للتحوير والتطوير والتحول من زمن لآخر حسب المستجدات، لذا الهوية تمر في تفاعل وازدهار وتعيش حالة ركود وخمول وانكماش، كما وتندمج مع الهويات الأخرى – العشائرية والطائفية والإثنية. (القليقلي، أبوغوش،2011: 1)

لقد جرى تكريس واقع التخلف في المجتمعات العربية سواء في النظم الملكي أم الجمهوري وتغييب الهوية الوطنية لحساب مصالحهما الطبقية في إطار الهويات القديمة، العشائرية والقبلية المتخلفة، من هنا تبرز أهمية معالجة مسألة الهوية كما يقول محمد عبد الجابري "كغيرها من المسائل، لكن هذه المعالجة تتوقف على الطريقة التي تتعامل المجتمعات مع الهوية ، ولذلك كان من الضروري التعامل مع مسألة الهوية من زاوية تسمح باستغلال وتوظيف مسألة الهوية لخدمة الشعوب والقضايا العربية ، وذلك بالنظر إليها أولاً من الزاوية التاريخية، الزاوية التي تفرض النظر إلى الأشياء، لا من خلال الثبات والجمود، بل من خلال التطورات التاريخية ، في هذه الحالة تصبح مسألة الهوية موضوعاً للفكر، ويمارس العقل فعاليته عليها، ليس لحالة وجدانية تجعل عقل صاحبها وجسمه كذلك يهتز على نقطة ميتة، لا يتقدم خطوة حتى يتراجع أخرى . علينا إذن أن ننظر إلى مسألة الهوية المطروحة من منظور تاريخي، منظور موضوعه لا الهوية في صفتها الثابتة، بل الهوية من حيث إنها وعي بالذات كمنظور متجدد للفكر العربي والواقع العربي المعاصر.

المطلب الرابع : الهوية وبناء الدولة في المجتمعات العربية

تركزت وجهات النظر خلال العقود الأخيرة حول طريقين أو أسلوبين يمكن بهما بناء المجتمع العربي في القرن العشرين، في المرحلة التي تلت عملية الاستقلال للدول العربية التي بدأت تتشكل فيها الدولة العربية بالمفهوم الحديث ومن أهم هذه الأساليب :

الأسلوب الأول : الأسلوب الثوري

ووجهة النظر هنا تستند إلى ضرورة التغيير للمجتمع، أي هدم ما هو قائم من هياكل مختلفة ومتنوعة وبناء هياكل جديدة في المجتمع وتعميم قيم ثورية تدفع بالفئات الاجتماعية المضطهده لتحقيق التغير الثوري بفترة زمنية قصيرة. وعلى الرغم من أن هذا الاسلوب ما تزال أهدافه ودوافعه لم تتناوله المزيد من الدراسات والأبحاث،إلا أن الحديث عنه لم يعد جذاباً كما كان منذ عقود عديدة، نظرا للتحولات في تطور المجتمعات العالمية عامة والمجتمعات العربية بخاصة، وارتباطها إلى درجة كبيرة بالظروف العالمية والإقليمية ولأسباب داخلية وذاتية يمكن تحديدها بالأمور التالية:(حسين، 2000: 333).

1. إخفاق القوى السياسية والفئات الاجتماعية في الوطن العربي التي سلكت طريق الثورة لأسباب تتعلق بضعف الفكر السياسي الذي تتبناه، أو عدم قدرتها على فهم البيئة السياسية التي تعمل بها .

2. نجاح النظم السياسية القائمة في أحكام قبضتها على مختلف قوى وعناصر الحركة في المجتمع، باستخدام مختلف الوسائل بما فيها اللجوء إلى القوة .

3. تشتت قوى المعارضة وضعفها وعدم امتلاكها لبرامج سياسية واجتماعية بديلة، قادرة على تحريك الرأي العام وإدارة المجتمع .

الأسلوب الثاني: الأسلوب الإصلاحي

أي العمل على بناء المجتمع تبعا لعملية إصلاحية تتدرج في التغيير أو التطوير ويحكمها الطابع السلمي في كل الإجراءات وعلى جميع الصعد، وهذا التطور كما نرى هو أقرب إلى الواقع في المدى القصير والمتوسط نظراً للمستجدات والظروف الدولية والمحلية وتأثيراتها في الأوضاع في الوطن العربي. ومن المهمات الأساسية التي تؤدي إلى بناء المجتمع الديمقراطي وإزالة مظاهر التوتر في الثقة بين الشعوب والسلطة السياسية ما يلي: (ابراهيم، 1994: 712-714)

1. إعادة بناء مؤسسات المجتمع في الوطن العربي بحيث يؤخذ بالحسبان البحث عن حلول لمشاكل التهمش الاجتماعي والتعددية السياسية والتخلص من حالة الطوارئ في غالبية الاقطار العربية بشكل قانوني أو غير قانوني وغيرها، التي كان من أهم أسبابها ما يلي :

أ- الانتباه إلى التنمية السياسية في المجتمع وامكانية قيام الأحزاب بدور سياسي مسؤول يخفف من حالة الاحتقان السياسي التي أصبحت مظاهر عامة في حياة معظم الأحزاب السياسية القائمة على رأس السلطة في الاقطار العربية.

ب- الابتعاد عن استخدام مبدأ حكم الحزب الواحد الذي أثبتت التجربة التاريخية أن هذا النمط السياسي في الحكم سيؤدي في نهاية الأمر إلى إستبعاد الديمقراطية والروح السياسية في التنظيمات المختلفة من مهنية وسياسية واجتماعية،ومن الأفضل أن تعمل الاحزاب السياسية في اطار جبهة وطنية تقود العمل السياسي في البلاد.

ج- الاهتمام أو التفكير بجدية من قبل الحركات السياسية بمبدأ تدوال السلطة وتدقيق مدى امكانية تحقيق هذا المبدأ في القطر أو ذاك للابتعاد عن احتكار السلطة أو فرضها بأساليب شتى لاتتفق وجوهر الحرية والمجتمع المدني المتحضر في عالمنا المعاصر.

2. الانسجام التدريجي لدور السلطة أو الدولة في بعض مجالات الخدمة والانتاج والتنظيمات المهنية والنقابية بعد أن اتضح أن دور الدولة لا يمكن أن يتحول بسهولة إلى دور اجتماعي يقود العمليات المختلفة الجارية في المجتمع.

3. إعادة النظر في السياسات العامة للسلطة السياسية في الاقطار العربية بحيث يكون المبدأ الأساسي الذي يحكمها هو العروبة والأخوة والتضامن العربي،كل ذلك لتنشيط العمل العربي المشترك وتقوية الصلات والروابط بين أبناء الأمة الواحدة للوصول إلى المصلحة المستركة.

ويخلص الباحث إلى أن مشكلة الهوية تعد من أهم القضضايا التي واجهت الفكر العربي المعاصر في ضوء تراجع منظومة البناء الفكري للدول العربية منذ بداية القرن الماضي وحتى الآن في ضوء ما واجهته الأمة العربية من تحديات وتهديدات وغزو فكري وثقافي استطاع أن يصل إلى مرحلة التأثير على قضايا السيادة الوطنية.

المبحث الثاني: التيارات الإسلامية في الوطن العربي

يعد مصطلح الفكر الإسلامي من المصطلحات الحديثة في الفكر العربي المعاصر، وهو يعني كل ما أنتجه فكر المسلمين منذ بدء الدعوة الإسلامية إلى هذه المرحلة، وفي جميع حقول المعارف العامة المتعلقة بالخالق والكون والإنسان والذي يعكس اجتهادات العقل البشري لتفسير تلك المعارف وتحليلها ضمن إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة سلوكاً.

وعلى ذلك فإن الفكر الإسلامي قابل لأن يخضع، بين فترة وأخرى، لعمليات إصلاح وتجديد، لتصفية وإزالة ما علق به من شوائب وبدع وانحرافات خطيرة. بعكس أصول الإسلام وعقائده فهي ثابتة لا تتغير. ولا يمكن أن تتعرض إلى النقد والتأويل، لقطعية الأدلة عليها في القرآن والسنة وإجماع الأمة. كالإيمان بالله وبوحدانيته، والإيمان بالأنبياء واليوم الآخر. فهذه العقائد القول بتجديدها أمراً مرفوضاً مطلقاً (صالح، 2011: 2)

ومهمة الفكر الإسلامي تبرز في شرح النصوص القرآنية التي تمتاز بالإجمالية والتعميم، وهو يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه ليؤكد مرونة الفكر الإسلامي وقابليته الدائمة للتطور والتجديد. فهو"فكر مستمر لا يقف عند حقبة معينة من الزمن، ولا عند مفكرين معينين في جيل من الأجيال" والإصلاح في المعنى اللغوي ضد الفساد ونقيضه. وهو مأخوذ من الفعل أصلح يصلح إصلاحاً، وصلح الشيء أي انضبط وقام (بركات، 2004، 2)، أما الإصلاح في المفهوم الشرعي، فهو تحول المجتمع من مجتمع فاسد منحل، إلى مجتمع صالح تقوم أنظمته الرئيسة

والفرعية وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وقد وردت في القرآن الكريم عدة معان للإصلاح قال تعإلى {والله يعلم المفسد من المصلح}(سورة البقرة 220).

ويمكننا القول أيضاً أن الإصلاح هو العودة إلى الأصل، ومن هنا فإن خطاب الإصلاح والنهضة والتيار السلفي يقوم على مبدأ الرجوع إلى الإسلام في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين، أما التجديد فهو الاستجابة من جانب الفكر لمتطلبات الواقع ولتحدياته، وقد تتطلب هذه الاستجابة المزيد من الضبط والتطبيق والالتزام . وهو أيضاً محاولة إيجاد الحلول العملية لما يطرحه الواقع من قضايا لم تكن معروفة في الماضي، وهذه الحلول يجب أن تكون مستندة إلى قواعد إسلامية، وفي الوقت ذاته لها قابلية التطور والتقدم، والتجديد بالنسبة إلى الرؤية الإسلامية جزء من الحياة نفسها، ولتناول موضوع الفكر السياسي للحركات الإسلامية والتنظيمات الإسلامية الحديثة سوف يتم تقسيم المبحث إلى المطالب التالية :

المطلب الأول: التنظيمات الإسلامية الحديثة

المطلب الثاني: جذور الفكر الإسلامي وتجديده

المطلب الثالث: الأساس الفكري للتغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي.

المطلب الأول: التنظيمات الإسلامية الحديثة

شهد العالم الإسلامي منذ منتصف القرن الثامن عشر، وعلى امتداد القرن التاسع عشر، حركات تجديدية إصلاحية ذات طابع إسلامي. ظهرت كرد فعل على الانحطاط والشلل الذي أصاب العالم الإسلامي وقيمه الاجتماعية والعقائدية، وانتشار الأفكار الجبرية والتواكلية والصوفية. التي يعزوها بعضهم إلى إهمال العثمانيين للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. وإقدامهم على غلق باب الاجتهاد . وكذلك ظهرت كرد فعل ضد الاستعمار الغربي الذي بدأ يتوغل في العالم الإسلامي اقتصادياً وعسكرياً ،ولمقاومة هذا التردي، برزت حركات إصلاحية، كانت تعبيراً دينياً لرفض واقع المجتمع الإسلامي الفكري، والسعي لتعديله. ومن أبرز تلك الحركات : الحركة الوهابية في الجزيرة العربية والحركة السنوسية في ليبيا والحركة المهدية في السودان و" الديوبندية وحركة " أحمد بريلوي في شبه القارة الهندية، و" الفولاني في نيجيريا، و" الفارايداية " المنسوبة للحاج شريعة اللهفي البنغال. وغيرها من الحركات الإسلامية التي انتشرت على امتداد العالم الإسلامي. (الطائي، 2011: 5)

ويمكن استعراض أهم الحركات الإسلامية في القرن الماضي وبداية هذا القرن التي أسهمت أكثر من غيرها في العمل السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية على النحو التالي:

أولاً : تنظيم الإخوان المسلمين

يعد تنظيم الإخوان المسلمين أول تنظيم إسلامي جماهيري يعبر عن اليقظة الإسلامية الحديثة. وقد أسس هذا التنظيم الشيخ حسن البنا في مدينة الإسماعيلية بمصر عام 1928 . ففي آذار من ذلك العام ترأس البنا في منزله اجتماعاً ضم ستة أشخاص من عمال المعسكر البريطاني في الإسماعيلية، كانوا قد استمعوا إلى دعوته وأعجبوا بها، وتعاهدوا على تشكيل تنظيم إسلامي لنشر الدعوة الإسلامية والعمل على إصلاح المجتمع، واتفقوا على تسمية التنظيم بالأخوان المسلمين. ويتحدث البنا عن بدايات التنظيم قائلاً : " في ذي القعدة 1347 هـ الموافق مارس/ آذار 1928م، إذا اسعفتني الذاكرة، تلقيت في بيتي زيارة الإخوان الستة.. فقالوا : لقد سمعنا ووعينا ونحن لا نعرف السبيل العملي للوصول إلى عزة الإسلام وخدمة المسلمين.. لقد سئمنا حياة الذل والقيود هذه. ولا نعرف الطريق إلى خدمة الوطن والدين كما تعرفه أنت.. وكانت البيعة"، وقامت جماعة الإخوان المسلمين على يد الشيخ حسن البنا في العام 1928 حيث جاء

تأسيس الجماعة كرد فعل من قبل البنا على سقوط الدولة الإسلامية ممثلة بالدولة العثمانية وكامتداد لأفكار الإصلاح الإسلامي التي أطلقها جمال الدين الأفغاني في القرن التاسع عشر ثم تلميذه محمد عبده فـــ محمد رشيد رضا الذي تأثر به حسن البنا واستلهم منه – ومن غيره – طريقاً جديداً للعمل الإسلامي.(سعد، 1997: 399)

ولقد شاء البنا لحركته الجديدة أن تتميز عن الجمعيات الدينية والحزبية الأخرى، فحدد معالم حركته هذه من خلال إحدى رسائله إلى أتباعه يقول فيها: "أنتم لستم جمعية خيرية ولا حزباً سياسياً، ولا هيئة موضوعية الأهداف محدودة المقاصد، ولكنكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة ينجيه بالقرآن ، ونور جديد يشرق فيبدل ظلام المادة بمعرفة الله". (البنا، د.ت، 144)

على إثر اغتيال حسن البنا أصيبت الجماعة بنوع من الصدمة التي أصابتها بالشلل الجزئي على الصعيدين الأيديولوجي والتنظيمي، إذ توجد شخصية قيادية داخل التنظيم تمتلك ما امتلكه البنا من كاريزما وحضور وقدرة على لم شمل الجماعة، وهو الأمر الذي يمكن فهمه وتوقعه داخل كل النظم ذات الطابع الشمولي والإخوان تنظيم من هذا النوع حيث تطغى كاريزما القائد أو النجومية الفردية أو الظاهرة على المؤسسية، ومن هنا برز عدد من المتنافسين على قيادة الجماعة واستمرت حالة الشلل هذه حتى العام 1951 حينما تم اختيار المستشار حسن الهضيبي مرشداً عاماً للجماعة، وهو الأمر الذي لم يكن متوقعاً نظراً لحداثة عهد الهضيبي بالجماعة وعدم بروزه من بين قياداتها التقليديين، وفي ضوء هذا الاعتبار أن يعين زعيم من خارج التنظيم، كما أن تعيين قاض في منصب المرشد العام سيكون له وقعه الطيب في الأوساط القضائية والقانونية، كما أن القصر سيهدأ روعه فزوج شقيقة الهضيبي رئيس للياوران الملكي وبالتالي سيساعد هذا على تعجيل العودة إلى الشرعية، كذلك فإن الجماعة في حاجة إلى وجه جديد ودماء جديدة وشخصية جديدة تظهر أمام المجتمع".(سعد، 1997: 400)

تبرز الركيزتان النظريتان الأساسيتان في البناء الأيديولوجي للجماعات الإسلامية المقاتلة: الجاهلية والحاكمية، وسيد قطب يدعو إلى نوع من المفاضلة في علاقة المسلم المعاصر بمجتمعه الجاهلي إذ يقول:

كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية، فهو قد

انفصل نهائياً من بيئته الجاهلية واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية، وكان هناك انخلاع من البيئة الجاهلية، وعرفها وتصورها، وعاداتها وروابطها، ينشأ عن الانخلاع من عقيدة الشرك إلى عقيدة التوحيد، ومن تصور الجاهلية إلى تصور الإسلام عن الحياة والوجود، وينشأ من الانضمام إلى التجمع الإسلامي الجديد، بقيادته الجديدة، ومنح هذا المجتمع وهذه القيادة كل ولائه وكل طاعته وكل تبعيته".(قطب، 1982: 20)

ويناقش قطب في معالمه من يسميهم بالمهزومين روحياً وعقلياً ممن يكتبون عن الجهاد في الإسلام ليدفعوا عن الإسلام هذا الاتهام، فهو يرى أن هؤلاء إنما "يخلطون بين منهج هذا الدين في النص على استنكار الإكراه في العقيدة، وبين منهجه في تحطيم القوى السياسية المادية التي تحول بين الناس وبينه، والتي تعبّد الناس للناس، وتمنعهم من العبودية لله، وهما أمران لا علاقة بينهما ولا مجال للالتباس فيهما، ومن أجل هذا التخليط، وقبل ذلك من أجل تلك الهزيمة! يحاولون أن يحصروا الجهاد في الإسلام فيما يسمونه اليوم: الحرب الدفاعية.(قطب، 1982: 66)

وعلى هذا الأساس يرى الباحث هنا أن الإخوان المسلمين قد اهتموا بجميع جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والجهادية، وقد جسد هذا الفهم للإسلام الشعار الذي طالما كان يردده أعضاء التنظيم في اجتماعاتهم وأنشطتهم وهو:"الله غايتنا والرسول قدوتنا والقرآن دستورنا. والجهاد سبيلنا. والموت في سبيل الله أسمى أمانينا ".

ثانياً : حزب التحرير

تأسس حزب التحرير الإسلامي على يد الشيخ تقي الدين النبهاني في مدينة القدس عام 1953. والنبهاني هو أحد خريجي الأزهر وعمل عضواً في محكمة الاستئناف الشرعية في القدس، وكان عضواً في جماعة الإخوان المسلمين قبل خروجه منها.

ولقد نشط الحزب داخل "الأماكن الأكثر محافظة من الضفة الغربية. وفي مخيمات اللاجئين. أما في المدن التي يسكنها مسيحيون والأماكن الأقرب إلى الثقافة الغربية فبقي تأثير الحزب بها محدوداً مثل مناطق وسط الضفة الغربية، ومن الجدير بالذكر أن نشاط حزب التحرير بشكل جماهيري لم يصل في يوم من الأيام إلى قطاع غزة". أما فيما يتعلق بالبنية التنظيمية للحزب، فقد تشكلت نواة الحزب من "رجال دين معروفين وموظفي أوقاف رسميين ومن مدرسين

وطلبة وبعض المثقفين، ووصل إلى فئات لا بأس بها من الفلاحين، وكان في حزب التحرير الكثير من كبار التجار وصغارهم أكثر مما كانوا في غيره من الأحزاب"، وبقي الحزب أقرب إلى النخبة منه إلى الجماهير كما هو حال الإخوان المسلمين، وهذا يعود إلى "الحدة المتناهية في مبادىء الحزب الدوغمائية وإلى المركزية شبه المطلقة لقيادة النبهاني".(برغوثي، 1990: 130)

ويرى –د.عبدالله النفيسي– أن نظرية حزب التحرير في العمل الإسلامي تتلخص في أن الطريق إلى الدولة الإسلامية هي عن طريق "إعادة الثقة بـــ أفكار الإسلام وذلك عن طريقين: العمل الثقافي والعمل السياسي. فلا بد أولاً من تثقيف ملايين من الناس تثقيفاً جماعياً بالثقافة الإسلامية، وتوليد الصراعات الفكرية بينهم على هذا الأساس، ومن المهم أن يبادر الحزب في هذه المرحلة لتقلد دوره في الصراع الفكري من حيث التصدر للمناقشة، والرد على الشكوك، والحصول على التأييد. ومع استمرار العمل الثقافي لا بد على الحزب أن يستكمل الجهد في العمل السياسي من خلال رصد الحوادث والوقائع وتوظيفها لصالح أفكار الإسلام. وعندما يشتد الصراع الفكري ويستعر ويكون الحزب في بؤرته تنضج العوامل الموضوعية بروز الخليفة الذي يتولى قيادة الدولة الإسلامية". (النفيسي، 1978: 18-19)

فالآلية الأولى للحزب للوصول إلى السلطة تتمثل في توليد نوع من الديالكتيك الفكري كذلك الذي تحدث عنه هيجل وماركس بحيث تتصارع الأفكار مع الأفكار المضادة، أو بمعنى آخر إيجاد ساحة من حرب الأفكار بحيث تضرب الفكرة بالفكرة وهو الأمر الذي يمكن وصفه بـــ العنف الفكري أو عنف الأفكار.

فحزب التحرير يرى أن "أي مجتمع يعيش الناس فيه داخل جدارين سميكين: جدار العقيدة والفكر، وجدار الأنظمة التي تعالج علاقات الناس وطريقتهم في العيش، فإذ أريد قلب هذا المجتمع من قبل أهله أنفسهم فلا بد أن يركز الهجوم على الجدار الخارجي... أي لا بد أن يكون الهجوم موجهاً إلى الأفكار، فيؤدي هذا الهجوم إلى صراع فكري، فيحصل الانقلاب الفكري، ويتبعه تلقائياً الانقلاب السياسي الذي يؤدي إلى تغيير الحكم والنظام وسائر العلاقات".

وإلى جانب هذه الآلية، يعتمد الحزب على أداة أخرى للصراع السياسي وهي طلب النصرة، أي إقناع أهل الحل والعقد أو أصحاب الشوكة ممن يمتلكون القوة اللازمة للتغيير

السياسي بالفكرة، ولقد "طلب الحزب من القذافي تسليمه الحكم لإعلان الخلافة سنة 1978" وهو أسلوب ومفهوم بدائي جداً في العمل السياسي المعاصر.

ومن وسائل الحزب الأخرى "أسلوب كتابة الرسائل إلى الحكام يطلبون فيها منهم اتباع الإسلام الصحيح. هكذا فعلوا مع الملك حسين حيث أرسلوا إليه رسالة ينصحونه فيها بترك الحكم، وفعلوا ذلك أيضاً مع حكام عرب ومسلمين آخرين مثل عبد الناصر وأمين الحافظ والنحلاوي وفيما بعد القذافي والخميني". (النفيسي، 1978: 19-20)

وهذا الإصرار من قبل الحزب على استخدام هذا المنهج يعود إلى كون الحزب أسيراً للتاريخ، فالحزب يعتقد أن سيرة الرسول -عليه الصلاة والسلام- في العصر المكي تمثل أحكاماً شرعية للعمل وليست تاريخاً أو سيرة ذاتية للرسول صلى الله عليه وسلم"، وانطلاقاً من هذا الفهم استنتج الحزب عدة مراحل للعمل السياسي أولها مرحلة الثقافة العقائدية التي غلب عليها سرية التنظيم وعلنية الفكرة وحيث أن العقيدة هي الأساس في بناء الشخصية، والتكتل الحزبي هو وسيلة ربط الشخصيات التي صارت فيما بعد رجال دولة، لتنتقل الدعوة بعد ذلك من حالة الثقافة المركزة إلى حالة الصراع الفكري بالكتلة والفكرة، حيث تلازم الصراع الفكري في العقائد والعلاقات مع الكفاح السياسي ضد رؤوس الكفر الذين كانوا يشرفون على المجتمع الجاهلي، حيث هاجمهم الصحابة بقيادة الرسول صلى الله عليه وسلم، ليتم بعد ذلك تكريس المفاصلة بين فكرين ونظامين ونمطين، ومع هذا الصراع والكفاح والمفاضلة إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يستخدم السلاح في العهد المكي، حيث امتازت مرحلة التفاعل والصراع هذه بعدم اللجوء مطلقاً إلى استخدام القوة المادية مع أمس الحاجة لاستخدامها في تلك الظروف، مما يدل على حرمة تحويل التكتل السياسي إلى ميليشيا عسكرية، ليضاف في نهاية مرحلة التفاعل هذه عمل سياسي خطير ومهم جداً وهو: البحث عن الحماية والنصرة والقوة، وبناء القاعدة الجماهيرية الحاضنة للفكرة. (الخطيب، 2005: 21)

ثالثاً : حزب الدعوة الإسلامية

شهد العراق خلال تاريخه المعاصر ظهور عدد كبير من التنظيمات والحركات الإسلامية السنية والشيعية التي كان لعلماء الدين دور متميز في تأسيسها أونشاطها. ففي مطلع القرن العشرين، ولا سيما بعد احتلال القوات البريطانية للعراق، بادر عدد من علماء الدين إلى تولي

العديد من الجمعيات والأحزاب الإسلامية. فظهرت جمعية النهضة الإسلامية عام 1917 برئاسة السيد محمد بحر العلوم، والشيخ محمد جواد الجزائري. وكان لهذه الجمعية دور متميز في إعلان ثورة النجف عام 1918، التي كانت أول مواجهة مسلحة مع القوات البريطانية بعد الحرب العالمية الأولى. وفي تموز 1918 تأسس الحزب النجفي السري الذي ضم عدداً من علماء الدين كالشيخ عبد الكريم الجزائري، والشيخ محمد جواد الجزائري، والشيخ جواد الجواهري. كما ضم عدداً من رؤساء العشائر والشخصيات الاجتماعية. وحظي هذا الحزب في حينه بدعم المرجع الديني السيد محمد تقي الشيرازي. (ابن الجوزي، 1985: 25-30)

وفي أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته، تشكلت في العراق تنظيمات إسلامية كان معظمها امتدادا للحركات الإسلامية التي أنشئت في بلدان إسلامية أخرى كجماعة الإخوان المسلمين، وحزب التحرير الإسلامي. فضلاً عن ذلك شهدت الساحة الإسلامية في العراق ظهور عدة منظمات سياسية إسلامية شيعية منها منظمة الشباب المسلم التي أسسها الشيخ عز الدين الجزائري في النجف عام 1951، والحزب الجعفري الذي تأسس عام 1952 من لدن مجموعة من الشباب في النجف، ومنظمة المسلمين العقائدية وشباب العقيدة والإيمان ومنتدى النشر وجماعة العلماء التي أسسها عشرة من علماء النجف البارزين. (الطائي، 2011: 5)

إن المرحلة التأسيسية لحزب الدعوة استمرت من 1957 إلى عام 1958 حيث شهدت تلك المدة عدة اجتماعات تحضيرية. حتى تم الاتفاق على شكل العمل وطبيعة تحركه، فيذكر أحد الباحثين أنه على الرغم من أن تأسيس الحزب كان أواخر العهد الملكي، إلا أنه أخذ شكله النهائي، ومارس نشاطه التنظيمي السري بشكل واسع بعد ثورة 14 تموز 1958، حين فسحت حكومة عبد الكريم قاسم المجال أمام العمل الحزبي والسياسي.

كما وصف الحزب بأنه ائتلاف ضم خطوطاً إصلاحية وإسلامية مختلفة تمثلت بـــ: (بركات، 2004: 24-25)

1- الحوزة العلمية في النجف.
2- حركة الإصلاح خارج الحوزة.
3- حزب التحرير.
4- الإخوان المسلمون.

5- منظمة الشباب المسلم.

ويخلص الباحث إلى أن حزب الدعوة الإسلامية قد حدد أهدافه في السيطرة على مقاليد الحكم وإعلام الحكومة الإسلامية، وتغيير واقع المجتمع البشري إلى واقع إسلامي، وإحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية، وإحياء الفكر الإسلامي الأصيل من جديد، وتنقيته من الأفكار والمفاهيم الغربية وتحرير البلاد من السيطرة الاستعمارية. وشهد حزب الدعوة الإسلامية انتشاراً في قواعده ففتح خطوطا تنظيمية جديدة في مدن العراق المختلفة، مثل بغداد والبصرة والناصرية وغيرها. كما امتد تنظيم الحزب إلى أقطار إسلامية غير العراق. فتشكلت بعض الفروع للحزب في لبنان.

رابعاً : التيارات السلفية

يعود مفهوم السلفية والسلفيون لغوياً إلى السلف الصالح أي الجيل الأول من المسلمين من صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام بعدّهم يمثلون الإسلام بصورته النقية. ففحوى السلفية يتمثل في "العودة إلى فهم الإسلام من مصدريه الكتاب والسنة كما فهمه السلف".

وأطلق هذا الوصف اصطلاحاً على تيار معين من التيارات الإسلامية المعاصرة وهو التيار الوهابي نسبة إلى الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهو التيار الذي ظهر في الجزيرة العربية وتحديداً في نجد في القرن الثامن عشر، وترجع جذوره الفكرية والتاريخية إلى كل من أحمد بن حنبل وابن تيمية كرد فعل "بعد أن ذهب العقل والقياس إلى أبعد مدى عند أبي حنيفة والمعتزلة، ووصلت المصلحة العامة عند المالكية إلى القول بالمصالح المرسلة وأن ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. فالأولى العودة إلى النص الخام والطاعة للأوامر والنواهي دون تدخل العقل البشري بالفهم أو التأويل أو التحليل أو التعليل"، أي أنه وأمام تصاعد تيار العقل كان لا بد من ظهور تيار النقل ليشكل انطلاقة التيار السلفي القائم على النص الذي أخذ شكله المعاصر من خلال الحركة الوهابية. (حنفي، 1998: 63)

قامت الوهابية السلفية على أساس "الدعوة إلى العودة بالإسلام إلى أصوله الصحيحة التي كان عليها في عهد النبوة وعهد السلف الصالح من خلفاء المسلمين، ومن ثم فهي دعوة سلفية ترنو بأبصارها إلى الماضي دون الحاضر أو المستقبل، ويترتب عليها خلق عقلية سلفية تتجاوز الواقع

وتتجاهل المستقبل وتقف عند حدود الماضي تحاول إحياءه وبعثه من جديد دون إتاحة فرص الاجتهاد ليتوافق هذا الماضي مع متغيرات الزمن. لذلك فالعقلية الوهابية تتمسك بحرفية النصوص الدينية كما وردت في القرآن والحديث ومن تعتمدهم من فقهاء الحنابلة، ومن ثم فهي عقلية نصية جامدة ليس فيها مجال للاجتهاد وإعمال العقل بل تقف عند ظاهر النص وحدود النقل"، ومن هنا جاء اتهام هذه الحركة بأنها تقليدية، كما اتهمها بعضهم بأنها "نتاج طبيعي للمجتمعات البدوية المتخلفة، فهذه المجتمعات تعيش في عزلة حضارية ضربت سياجاً كثيفاً على إمكانيات العقل والاجتهاد والإبداع ومن ثم الإحساس بالعجز عن إمكانية تطوير الواقع إلى الأفضل وبالتالي فقدان الأمل في المستقبل والانصراف إلى الماضي"، في حين وصفها – كظاهرة سلفية عموماً – بأنها تمثل "الغوص باستمرار في نفسية أبطال الماضي". (الشرابي، 1992: 130)

المطلب الثاني: جذور الفكر الإسلامي وتجديده

شهد الفكر الإسلامي تطوراً كبيراً منذ نهائة الخلافة الإسلامية وحتى الآن وقد قسم هذا الفكر إلى:

أولاً : الفكر السني

منذ أواخر العصر الأموي، وعلى امتداد العصر العباسي ، برزت مجموعة من الفرق الإسلامية كالجبرية، والمرجئة، والباطنية، وغيرها من الفرق الكلامية التي شكلت خطورة كبيرة على العقيدة الإسلامية . فضلاً عن ذلك تعرض الفكر الإسلامي إلى غزو بعض العقائد والفلسفات القديمة (كالزرادشتية، والمانوية، والهندوكية، والأفلاطونية). (الحسيني، 1952: 54-60)

وجد هذا التحدي استجابة من بعض علماء المسلمين، الذين تصدوا للأفكار المنحرفة التي انتشرت آنذاك. منهم الحسن البصري 110هـ، والأشعري 324هـ، الباقلاني 303، والغزالي. فضلاً عن الإمام أحمد بن حنبل، الذي كان يملك فكرا عقائديا متميزا، بلورته ظروف عصره من تعدد الفرق الدينية وانتشار الجدل العقائدي. فكان فكره رداً على تلك الدعوات. ودعوة للعودة والتمسك بالأصول. فقاد معارضة شعبية ضد المعتقد المعتزلي الرسمي الذي تبناه الخليفة العباسي المأمون ليدافع عن دين الله ويقيم الدليل على صفاء التوحيد والعقيدة ، ويزيل آثار ورواسب الفكر الوافد. لذلك يعد الإمام ابن حنبل أول مجدد إسلامي دافع عن العقيدة الإسلامية الأصلية.

وخلال فترات الضعف والانحطاط التي أصابت العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة العباسية على أيدي المغول 656هـ/ 1258م، والتخريب الشامل، والفوضى السياسية التي أحدثها المغول، نشأ فراغ سياسي وأزمة روحية تطلبا ظهوراً مصلحاً يعيد إلى الفكر الإسلامي أصالته. ويتصدى للبدع والانحرافات التي أصابت العقيدة الإسلامية. فبرز في تلك الفترة شيخ الإسلام الإمام المجدد أحمد بن تيمية (حمادة، 1990: 69-79)

ظهر الإمام ابن تيمية في وقت كان العالم الإسلامي يتعرض لتحديات خارجية، وضغوطات داخلية من انقسام المسلمين وتناحرهم، وطغيان الأفكار المادية والعقائد الفاسدة، وجمود الحركة العلمية. حتى أوشك الإسلام، في مطلع القرن الثالث عشر، أن " ينهار بين ضغط المغول في الشرق وغارات الصليبيين في الغرب" أراد الشيخ ابن تيمية إعادة تأصيل الإسلام السلفي، والسني، من خلال التمسك بأصول الإسلام الرئيسة: كتاب الله القرآن الكريم، والسنة النبوية، وإجماعة الأمة. وركز في فكره على عقيدة التوحيد، ومحاربة البدع والخرافات داعياً إلى الاجتهاد واستمراره على وفق أصول مذهب السلف الصالح مرورا بسلفية الإمام ابن حنبل. في الوقت اذته عمل على إصلاح الإدارة والحكم. لأنه اعتبر أن العلة في تدهور المجتمع الإسلامي هي فقدان العدل في الحكم. فشرع بوضع ضوابط وقواعد تلزم الحاكم الأخذ بها. وإلا فإنه يكون " قد خان الله ورسوله والمؤمنين".

كما قام ابن تيمية بمواجهة أعداء الإسلام المتربصين به سواء بتحريضه المسلمين على قتال التتار ، الذين كانوا يحتلون بلاد المسلمين ويدمرونها ، ويدعوهم لعدم الاستسلام لهم. أو من خلال وقوفه بوجه الباطنيين والإسماعيليين وفكرهم الهدام.

ويمكن القول إن منهج الشيخ ابن تيمية السلفي، وفتاواه التي كانت تدل على عمق فهم وسعة إدراك لتطورات العصر، أراد منها " إعادة بناء المجتمع الإسلامي على أسس إسلامية لا زيف فيها، ومن دون إضافة غريبة عن الإسلام "، لذلك عد ابن تيمية من أبرز المصلحين والمجددين للفكر الإسلامي. وعلى الرغم من استئناف دعوة ابن تيمية السلفية، التي حمل رايتها من بعده تلامذته أمثال ابن القيم الجوزية. ت 751هـ، وابن كثير 775هـ، وغيرهم : إلا أن الفكر الذي خلفه ابن تيمية في مجمل التراث السلفي السني كان له الأثر والحافز الكبير في ظهور حركات إصلاحية تجديدية في تاريخ الإسلام الحديث والمعاصر. وقدر لتعاليمه أن " تبقى حية في

دوائر أتباعه المحدودة. لتستمد منها الحركة الوهابية حافزها بعد أربعمائة من السنين. ولتستفيد منها حركة التجدد الإسلامية في الجيل الحاضر". (حنفي، 1986: 75–80)

ثانياً: الفكر الشيعي:

الشيعة إحدى الجماعتين الكبيرتين في الإسلام .والشيعة في اللغة يراد بها الاتباع والأنصار والأعوان والخاصة و " كل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة. وكل من عاون إنساناً وتحزب له فهو شيعة له. وأصله من المشايعة. وهي المطاوعة والمتابعة.

أما الشيعة في الاصطلاح فهو اسم علم يطلق على كل من يتولى الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجه هوأهل بيته. وهم الذين " نصروا علياً، واعتقدوا إمامته نصاً. وأن خلافة من سبقه كانت ظلماً له، وأن أهل البيت أحق بالخلافة ".

ويتفق معظم المؤرخين على أن المذهب الشيعي لم يكن مستقلاً عن الإسلام. وإنما التراكمات السياسية اللاحقة في الصراعات الإسلامية – الإسلامية هي التي كان لها الدور الأول في تكوين المذاهب الدينية الإسلامية. ومنها المذهب الشيعي وقد ارتبط التكوين الفكري بمضامين الخلافات السياسية التي كانت تدور حول مسألة الأمامة والخلافة. يعد موضوع الإمامة والخلافة منطلقاً مهما في النظام السياسي في الإسلام، ذلك لأن إمامة أمر المسلمين وولايتهم من أعظم واجبات الدين والدنيا، وهذا ما عبر عنه الشيخ ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية قائلاً : "وابن بني آدم لأنتم مصلحتهم إلا بالإجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض ولا بد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس".

وقد أكد علماء العقائد والأحكام على ثبوت الخلافة عقلاً ونقلا. فأكد الجرجاني في شرح المواقف أن" نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين". وأشار النسفي في عقائده إلى أهمية منصب الإمام. ذلك لأن " المسلمين لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وإقامة الجمع والأعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد " (حيدر، 1987: 50)

تذهب بعض مصادر الشيعة إلى أن هذا الانقسام الذي حدث بعد وفاة النبي –صلى الله عليه وسلم– كان بداية ظهور التشيع. فأطلق على أتباع الإمام علي لقب " الشيعة ". فيما ترى

مصادر أخرى أن مذهب التشيع ظهر في أواخر خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه. ثم نما وانتشر في عهد علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. غير أن أغلب المصادر التاريخية المحايدة ترى أن المذهب الشيعي ولد بعد العاشر من محرم ، يوم استشهاد الإمام الحسين بن علي رضي الله عنه في واقعة كربلاء سنة 61هـ. حيث أصبح " عقد الإمامة لذرية علي "، وثمة من يشير إلى أن النتائج المحزنة، والشدائد التي أصابت آل البيت من ذرية الإمام علي بن أبي طالب، ابتداء من مصرعه على يد أحد الخوارج، وتخاذل الناس عن نصرة ابنه الحسن، أثارت هذه الأمور محبة واهتمام الناس بآل البيت ودعوتهم « فاتسع نطاق المذهب الشيعي وكثر أنصاره". (حيدر، 1987: 55)

أكدت المؤلفات التراثية للشيعة الإمامية الإثنا عشرية على منصب الإمام الذي يعين بالنص من الإمام السابق. على أساس أن الأمامة ركن الدين وقاعدة الإسلام " ويكون هذا الإمام معصوماً عن الكبائر " . فهو " نائب عام عن النبي صلى الله عليه وسلم في حفظ الشرع الإسلامي والإمام موضح للمشكل من الآيات والحديث، ومفسر للمحكم والمتشابه، ومميز للناسخ والمنسوخ، وهو ليس بمشرع يوحي إليه، وإنما هو كما تقدم، نائب عن المشرع الموحي إليه "، ويعتمد الشيعة في عقيدتهم على أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد نص في حياته على أن الإمام والخليفة من بعده هو علي بن أبي طالب ، حسب الأحاديث المتواترة والموثوقة. ومنها حديث الغدير الذي جاء فيه : "... ثم قال : يا أيها الناس. إن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم. فمن كنت مولاه فهذا مولاه -يعني عليا- اللهم وال من ولاه وعاد من عاداه "، فإن اكتمال التكوين الفقهي الديني للشيعة يعود إلى الإمام جعفر الصادق أحد أحفاد النبي صلى الله عليه وسلم من سلالة الحسين بن علي رضي الله عنه ، والذي تميز بنبوغه الفقهي ، حتى أن كثيرًا من مؤسسي المذاهب الأخرى كانوا قد تتلمذوا على يديه ، وابتداء من أواخر القرن الثالث عشر الميلادي ظهرت في العراق وإيران مظاهر إصلاح وتجديد للفكر الأصولي الشيعي. كانت استجابة من العلماء الشيعة لتطور الأوضاع الاجتماعية والسياسية في المنطقة. كان أبرزهم العلامة ابن المطهر الحلي الذي لعب دوراً كبيراً في تأصيل وتوثيق العقيدة الشيعية الاثني عشرية. والملا صدر الدين الشيرازي الذي يعد من علماء الدين الفلاسفة. وكان لفكره تأثير كبير في بعض رواد الإصلاح الإسلامي الحديث (الحلمي، 1979: 25-26).

قفز الفكر السياسي الشيعي الاثنا عشري خطوات كبيرة باتجاه الإصلاح خلال عصر الدولة الصفوية 1501 –1722م ، عندما أجاز فقهاؤهم شرعية تولي منصب نائب الإمام الغائب، للخروج من الأزمة التي أحدثتها نظرية الانتظار " عند الشيعة الإثني عشرية تقوم النظرية على أساس أنه لا يجوز أن يتولى السلطة السياسية للدولة الإسلامية الشيعية إمام غير معصوم عن الخطأ.". وتقاسم السلطة كل من الفقيه الذي تولى الشئون الدينية والافتاء. والشاه الصفوي وصلاحيته إدارة الشئون السياسية للدولة. ثم طور الفقهاء ، فيما بعد ، نظرية « النيابة العامة » إلى نظرية " ولاية الفقيه " التي أجازوا من خلالها إقامة الدولة بدون اشتراط العصمة أو النص أو السلالة العلوية الحسينية في الإمام. وهو ما أدى إلى نهضة الشيعة في العصر الحديث، ونجاحهم بتأسيس" الجمهورية الإسلامية " في إيران لاحقاً. (حمادة، 1990: 70–72)

إن الصحوة الإسلامية وحركة إصلاح وتجديد الفكر الإسلامي الحديث، التي عمت معظم مناطق العالم الإسلامي، هي رد فعل للغزو الاستعماري الغربي لبلاد المسلمين، الذي بدأ مع نهايات القرن الثامن عشر، وكانت هذه الحركة الاصلاحية ردا على الضعف والتخلف والانحطاط الذي لحق بالدولة العثمانية ومؤسساتها السياسية والعسكرية والثقافية لمواجهة هذه الوقائع التاريخي.

المطلب الثالث: الأساس الفكري للتغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي.

إن وجود منطلق فكري لعملية التغيير هو أمر مبتوت فيه بالنسبة للمفكريين الإسلاميين، وبدون هذا المنطلق فإن العملية ستكون عشوائية بأدواتها وأهدافها، فالفكر هو المحدد الأقوى لعملية التغيير بما تحويه من جزئيات، والتغيير المحدد بالفكر هو محدد أيضا بالواقع المطلوب تغييره ، وبأولويات ذلك التغيير كما يرى عبد الحميد أبو سليمان مثلا في طرحه لمفهوم الأصالة المعاصرة، كأساس للتغيير والنهوض، لأن المشروع في عملية التغيير وإن كان منسجما مع أساسه الفكري، إلا أن هذا لا يمنع من تواؤمه مع الواقع بما يخدم الفكر. (أبو سليمان، 1991: 41)

التغيير السياسي لدى حركات الإسلام السياسي لا يأتي منفصلاً عما قبله وما بعده، فهو جزء من حركة تغيير اجتماعي شاملة منطلقة من أسس فكرية متصلة الحلقات. لكن ما يجعل من التغيير السياسي هو أبرز تلك الحلقات وأكثرها إثارة للرأي والمواقف، هو ما تلعبه الحياة

السياسية الآن كواجهة للمنظومة الاجتماعية والاقتصادية ككل. لذلك قد يكون في فترة ما التغيير السياسي هو المطلوب من حيث الهدف لكن التغيير الاجتماعي هو المطلوب كأداة. أو قد يكون التغيير الاقتصادي أداة لتغيير سياسي منشود. والشواهد الإنسانية على ذلك واضحة أبرزها تغيير اقتصادي في أوروبا بدوافع أمنية بداية، مرورا بطموحات اقتصادية، إلى أن أصبح المنشود سياسيا. (زكي، 1994: 22)

إن التغيير والإصلاح من وجهة نظر حركات الإسلام السياسي يأتي أولاً من الداخل، أي أن المتلقي الأول للتغيير هو الفرد إيماناً منهم بأن التغيير المجتمعي هو أساسا تغيير في واقع النفس، استناداً لقوله تعالى {إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم} (سورة الرعد: 11). ذلك بأن الله لم يكن مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم). وهو تغيير ذاتي منسجم مع البيئة الموضوعية وغير متعارض مع المنطلقات الأيديولوجية.

لدى حركات الإسلام السياسي الحالية التي تطرح برنامجاً سياسياً لواقعها، برنامج آخر قوامه الأساس المنظومة الاجتماعية. بل أن بعضهم يرى أن التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي تسعى له هذه الحركات، ليس سوى أداة لمنظومة إسلامية شاملة، هنالك من المفكرين من يرى أن انشغال حركات الإسلام السياسي بالسياسية كبوابة من أجل التغيير الشامل أمر لا يخدم مشروع تلك الحركات،خاصة إذا لم يبن النشاط السياسي على عمق وركائز اجتماعية وثقافية وفكرية. وتبرير هذا التخوف من بدء مشروع التغيير السياسي دون أرضية اجتماعية وفكرية صلبة، إن العمل السياسي يتطلب صداماً مباشراً مع قوى داخلية وخارجية في إطار السعي لتحقيق المصالح، وإذا لم تنشئ هذه الحركات تلك الأرضية الفكرية والاجتماعية المناسبة للوقوف عليها في مشروعها التغييري، فإنها لن تلبث طويلا حتى تغادر موقع القيادة في ظل الصدام مع القوى الأخرى.(الشايب: 2004: 120-122).

إن ما هو موجود اليوم حركات وليست دولاً تتبني الإسلام منهج حياة لذلك قد تختلف النظرة إلى منطلقات التغيير، فإذا كان هنالك من ضرورة للتغيير الفكري والاجتماعي قبل البدء بالتغيير السياسي، فإن ذلك مرهوناً بوجود إسلامي متمكن، أما في مثل الحالة الإسلامية الراهن وفي ظل وجود احتلال لبعض الدول الإسلامية فإنه لا يوجد إشكالية في الشروع في عملية تغيير سياسي بالمشاركة مع القوى الوطنية في الدولة حتى ولو اختلفت أيديولوجيا معها، ويبقى التغيير

الاجتماعي والثقافي سارياً لدى أبناء حركات الإسلام السياسي، دون أن تفرضه على مجتماعات المحيط ككل.

السبب في وضع التغيير السياسي كأولوية في مثل الحالة الراهنة هو فقط من باب الحرص على الدولة كإطار يحفظ حقوق المجتمع، وعدم مشاركة الحركات الوطنية مسؤولية الحفاظ على الدولة في ظل عدم القدرة على الحفاظ عليها بشكل منفرد يؤكد ضرورة الشراكة السياسي. وفي ظل وجود نظام ديمقراطي، فإنه قد يكون بإمكان بعض حركات الإسلام السياسي الوصول إلى موقع القيادة ضمن منافسة نزيهة مع الحركات الوطنية، قد تكون طريقها لتنفيذ مشروعها التغيير في الجانب السياسي. (شمس الدين، 2004: 68).

إضافة لذلك فإن الكثيرين يرون أن الواقع الإسلامي عموما يحتاج للتغيير الذي يشمل جوانب الحياة الإنسانية بالمجمل، لكن الكثيرين أيضا يرون أن الوضع السياسي الراهن الذي تعيشه البلدان الإسلامية عموما هو العامل السياسي لتدهور الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. أي هنالك نظرة أخرى غير تلك التي تعدّ السياسية محصلة للوضع الاجتماعي والاقتصادي، وأنها مؤسسة لوضع اجتماعي واقتصادي جديد. وهنا تظهر أهمية التغيير السياسي أو عدمه كأساس لتغيير أوسع يشمل مناحي الحياة الأخرى، من ارتضى لنفسه السير في الحياة السياسية وفق مبدأ المشاركة السياسية.

لدى حركات الإسلام السياسي، مفهومها الخاص للتغيير السياسي، وبما أنه تغيير فهو يحمل الجديد للمجتمع ككل، وأعضاء التنظيمات في حركات الإسلام السياسي، هم جزء من هذا المجتمع، أي أنهم الأكثر حاجة للتغيير، كي يمتلكون القدرة على تمريره للمجتمع كحركة الإخوان المسلمين مثلا كانت أكثر الحركات انسجاماً مع الرؤية فبدأت تغييراً اقتصر على أعضائها بحيث كونت مجتمعها الخاص الذي يمكن أن يكون مرشدها في التعبير السياسي الأوسع، لأبنائها، وبذلك يمكن تمييز أعضاء تلك الحركات من خلال تلك الهوية، أما بالنسبة لمدى تعزيز تلك قدرة الحركات في مشروعها للتغيير، فهو مرتبط بمدى انسجام الهوية التي صنعتها لنفسها وثقافتها السياسي مع ما تسمى لتطبيقية في المجتمع (الواعي،55:2006).

ويرى الباحث أن التيارات الإسلامية التي تظهر في الوطن العربي قد ظهرت نتيجة للعديد من المتغيرات التي جاءت لتعبر عن ضعف التيارات السياسية الأخرى في الوطن العربي واستغلالها لعواطف الشعوب العربية الإسلامية.

المبحث الثالث : الحركة القومية العربية

خضع مفهوم القومية لعدة تفسيرات بحثاً عن أصول وجذور الظاهرة القومية، وقد انعكس ذلك التفسير على أسباب ظهور حركات الشعوب المناهضة والتعرف إلى خصائصها، ودوافع نضالها، ولم تسلم الحركة القومية العربية من فرضيات منها: الربط بين القومية وبين المرحلة الإستعمارية، إذ تراوحت بين ما يؤكد على الجوانب الاقتصادية والطبيعية الأخرى لتصنع القومية في إطار التأثير الثقافي والثالثة تربطها بجذورها الحضارية التاريخية وهكذا، والذي يهمنا أن القوميات واقع تفرض مسلمات وجودها، والقومية العربية واحدة منها، فمنذ القديم والأقوام تتحد فيما بيها إزاء ما يواجهها من مصاعب الحياة تلم بها من أقوام أخرى، سواء أكانت هذه الأقوام عربية أو غير عربية، وفي إطار الثقافة الاجتماعية أكانت المجتمعات تتحصن فيما بينها ومشاركة جميع أفراد المجتمع واردة حيث يتولى كل واحد منهم نصيباً وبالتالي كان الأمر يتعلق ببقاء ذلك المجتمع والحفاظ على مقومات وجوده، والقومية ما هي إلا صورة مكبرة عن هذا المجتمع أو ذاك تفرض نفسها على المجتمعات تدفعهم للدفاع عن وجودهم، ويأخذ شكلاً من أشكال الوحدة ودعوة أبناء المجتمع للدخول تحت خيمتها، وهذا ما ترنوإليه القومية وتتنادي به، وما قيام القومية العربية إلا دعوة في حد ذاتها لقيام الدولة العربية الموحدة.

تشكل القومية العربية إحدى القوى المحركة للنضال، فهي تعني وعي الأمة ممثلة بالجماهير التي تعم المجتمع، ونتيجة تسرب التيارات الفكرية السايسية الأوروبية إلى أنحاء العالم وهي تحمل مبدأ القومية أدى إلى انتشار هذا المبدأ بين المفكرين العرب سنة 1866، كما ظهرت بوادر فكرية ذات أبعاد قومية تسربت في ما بعد إلى المدارس والكليات، التي بدورها خرجت أعداداً كبيرة من المفكرين والساسة، الذين شكلوا الأحزاب والجمعيات، واتخذوا من القومية خطاً فكرياً رافضاً للهيمنة الغربية، رداً على التيار النصراني الذي كان يطلب الحماية من الغرب من عام 1877-1917 . (العبود، 1999: 184-185)

لذا فالغرب قد وقف مع التيار القومي وأظهر رغبته في نموه للأسباب المشار إليها آنفاً وإنطلاقاً من هذا المنهج فإن العرب أمة واحدة لها مقومات الأمة، وإنها تعيش على بقعة جغرافية تنحصر بين منطقتين مائيتين هما: الخليج العربي من الشرق والمحيط الأطلسي من الغرب، وإن دعاة الفكر القومي يرون أن الحدود السياسية الفاصلة بين بقاعه التي نراها اليوم والتي جزأته القوى الاستعمارية، ما هي إلا حدود طارئة وضعها الاستعمار سعياً منه لتسهيل مهمة احتلاله والتحكم بمصير أمته العربية، كما يرى دعاة الفكر القومي أنه يجب ان تكون للعرب دولة واحدة، وحكومة واحدة، تقوم على أساس الفكر القومي، هذا الفكر الذي يعتبر هدفه الاول تحرير الإنسان العربي من كل الخرافات والأساطير التي لا أساس لها من الصحة على ارض الواقع، إن هذا الفكر له بعض المخاطر إذا ما بدت بوادر الظهور للدولة العربية لموحدة، هذه المخاطر تأتي من الغرب نفسه الداعم للتيار القومي، لأنه يخشى عندها إقامة الدولة العربية الموحدة التي تبدد أحلامه في المنطقة العربية وتجهض كل مخططاته ومشاريعه التي ينوي إقامتها وتنفيذها، وهذا ما جعله هدفاً للاستعمار التي ينوي ويرى به معوقاً وسداً منيعاً أمام تحقيق أهدافه.

وسنتناول هذا المبحث من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول : المنطلقات الفكرية للقومية العربية

المطلب الثاني : مرحلة تحديث التيار القومي

المطلب الثالث : مرحلة ما بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية

المطلب الرابع : الحركة القومية بعد عام 1967 وحتى الآن.

المطلب الأول : المنطلقات الفكرية للقومية العربية

انطلقت القومية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين متمثلة في حركة سرية تألفت من أجلها الجمعيات والخلايا في داخل الدولة العثمانية، ثم في حركة علنية في جمعيات أدبية اتخذت من دمشق وبيروت مقراً لها وأبرز هذه الجمعيات "نادي العروة الوثقى" الذي أسس في بيروت في بدايات الثلاثينات من القرن الماضي والذي تشكل من مجموعة من المثقفين والمفركين العرب الدارسين في جامعة بيروت العربية. (دروزة، 1980: 54)

القومية كنظرية سياسية وانثروبولوجية ترى أن الإنسانية تنقسم طبيعياً إلى مجموعة من الأمم المتميزة، وأن هناك محكات محددة لتحديد ماهية الأمة، وأن لكل امة حكومة مستقلة تعبر عنها، وبذلك فإن الدول تستمد شرعيتها من احتواء كل منها على أمة واحدة ، والعالم لا يكون منظماً بصورة صائبة، من وجهة النظر السياسية، الا إذا شكلت كل أمة من الأمم التي يحويها ويتكون منها دولة واحدة. فالوحدة السياسية (Political Unit) والوحدة القومية (National Unit) لا بد وأن يكونا، وفقاً لهذه النظرية متطابقتين (ربيع، 1994: 405)

كان الفكر القومي العربي يردد صدى النظرية الألمانية في القومية بما تضفيه من مكانة فائقة على اللغة سبباً لفكرة الأمة. ومن المهم أن نلاحظ – كما يبرهن جورج طرابيشي – أن الفكر القومي العربي، إذ يزيد إيضاحاً على أساس النموذج الألماني، يجعل الأمة واللغة بياناً منطقياً واحداً للهوية إلى حد يجعلهما متساويين متطابقين، وعلى الرغم من أن بعضهم قد يعدّ العرب أمة قائمة، فإن الأمة العربية متصورة في صورة كيان حي له كل أوراق الاعتماد التي تؤهله لمكانة الأمة. (بن سعيد، 1987: 107)

إن هوية الإنسان في الوطن العربي تحدد بثلاثة أبعاد رئيسية متداخلة ومتكاملة هي (الولاء والانتماء والاعتزاز بالأمة دينياً فكرياً وتراثاً وحضارة) وفي هذا الإطار يكون الولاء والانتماء والاعتزاز بالأمة العربية لغةً وتاريخاً ومصيراً وبالوطن العربي أرضاً وشعباً ونظاماً.

يتجه مفهوم الحركة القومية العربية إلى التعبير عن معنيين أولهما: معنى واسع يسهل على الباحث أن يكتشفه في معظم الكتابات الخاصة بالتراث القومي العربي، حيث يترادف مع التيار الفكري والسياسي للقومية العربية، الذي يتوسع بعض الباحثين العرب في الحديث عن نشأته

وجذوره فيعودون إلى فترة الجاهلية لإثبات قومية العرب وسعيهم إليها منذ ذلك التاريخ، وبعضهم يتحدث عن الجذور الإسلامية وثانيهما: معنى ضيق أكثر واقعية يشير إلى الواقع السياسي والاجتماعي الذي دفع العرب، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلى الحديث عن ضرورة توفّر هوية سياسية لهم وهذا المعنى ينطبق على البداية الحقيقية لنشأة القومية العربية، حيث كانت – آنذاك – تعبيراً عن حركة سياسية مناهضة للحكم العثماني ساعدت الظروف السياسية والاجتماعية، التي مرت بها الإمبراطورية العثمانية آنذاك، على إثرائها وبلورتها.(سالم، 1979: 48)

وهكذا فإنّ مشروع النهضة العربية الحديثة قد استقى أغلب مفاهيمه وطموحاته وشعاراته من كتابات وتجربة الحداثة الأوروبية، نجد أهداف هذه الحركة تقف في الخندق المقابل المضاد للولايات المتحدة لا بل تقف وجهاً لوجه مع الولايات المتحدة، التي ترى بالأهداف التي تتبناها الحركة عقبات تقف في وجه الولايات المتحدة ومشاريعها السياسية التي تنوي تنفيذها في المنطقة العربية، ومن أهم الأهداف التي سعت القومية العربية لتحقيقها ما يلي (محفوظ، 2004: 53) :

- **تحرير فلسطين:** يسعى مشروع النهضة العربية إلى تحرير فلسطين وإقامة الدولة الفلسطينية على حدود 1967 واعادة الحقوق الشعب الفلسطيني وأن فلسطين هي لكل العرب وليست للفلسطينين فقط.
- **تحقيق الوحدة العربية التاريخية:** إن قيام هذه الوحدة ما هي إلا صناعة القوة العربية والولايات المتحدة ترى بالقوة هذه عدوها اللدود، لانها ستحول بينها وبين تحقيق أهدافها جميعاً وخاصة مشروع الشرق الأوسط الكبير التي تنوي تنفيذه في المنطقة (دروزه، 1980: 13)
- **محاربة الاستعمار والإمبريالية والقوى المتحالفة معه:** وهي الولايات المتحدة خارج دائرة الاستعمار والإمبريالية؟ الجواب من وجهة نظر حركة القوميين العرب ونحن نتحدث عن هذه الحركة، أن الولايات المتحدة هي قائدة الاستعمار والامبريالية ليس منذ اليوم الذي قادت به النظام العالمي الجديد بل من اليوم الذي تنحت به بريطانيا قائدة الاستعمار القديم لتسليم راية الاستعمار إلى الولايات المتحدة الأمريكية وبالتالي فإن كل من يؤمن بالقومية العربية يضع هذه الدولة – الولايات المتحدة– عدواً للمنطقة، لأنها

اليوم تقف وراء كل عدوان تقوم به إسرائيل في أي بقعة من بقاع الوطن العربي، وتدعم بقاءها على أرض عربية وفق حجج ودعاوى باطلة .

- **المناداة بالاستقلال والتحرر:** إن حركة القوميين العرب ترى العقبة الصعبة التي تحول بين الدول والإستقلال والتحرر هي الولايات المتحدة، وفي هذا السياق نجد أن الولايات المتحدة لا تؤيد حق تقرير المصير للفلسطينيين على سبيل المثال، وهذا ما جعل منها عدواً لكل ما هو قومي وجعل من حركة القوميين العرب بدورها عقبة كؤود أمام الولايات المتحدة ومشاريعها التي تنوي تنفيذها في المنطقة العربية وفي مقدمتها مشروعها المعروف بمشروع الشرق الأوسط الكبير، إن هذا مجمل الأهداف التي تتبناها حركة القوميين العرب، فيما إذا تم تنفيذها فإنها ستعيد للعرب كرامتهم المسلوبة وأرضهم المغتصبة ويجعل من ضعفهم قوة تهابهم بها الأمم، فإن حركة القوميين العرب وهي تضع الغرب الإستعماري والولايات المتحدة في مقدمته، ترى لأثره الاستعماري الإمبريالي أثراً كبيراً في تكوين هذا الواقع العربي الممزق ونكاد نقول إن لهذا الفعل أثراً أولياً في رسم الواقع بالصورة التي هو عليها وأن الهدف الحقيقي لحركة القوميين العرب يتجلى في إيقاظ وعي الأمة بحقيقة هذا الواقع، والانطلاق به إلى الوحدة وتوديع التمزق.

من خلال طرح الولايات المتحدة الأمريكية للمشاريع الإمبريالية أياً كان هدفها، وبوجه التحديد المشاريع المضادة للوحدة العربية ومشروع الشرق الأوسط الكبير منها، فهي مرفوضة جملة وتفصيلاً لأن هذه المشاريع التي تقوم الولايات المتحدة بطرحها في المنطقة قديمة جديدة، ولها ماضٍ وحاضر ومستقبل، ولها أيضاً مجالها البشري والجغرافي والزمني، ولم يغب عن الفكر القومي إطلاقاً أن القوى في الغرب الاستعماري- الرأسمالي بعامة، والولايات المتحدة الأمريكية بخاصة، والدول الغربية وما تأتي به من مخططات ومشاريع أنها تحمل في ثناياها مخاطر لا مصالح للمنطقة برمتها، لذا فقد بات الفكر القومي العربي هدفاً لكل الدراسات والأبحاث في الغرب بعامة والولايات المتحدة الأمريكية بخاصة.

ترتكز القومية العربية على فكرة "أمة عربية واحدة"، ولهذه الأمة هوية قومية متحدة كانت بوتقة الانصهار لعوامل اللغة والدين والثقافة والتاريخ وترفض هذه العقيدة وجود هويات تقتصر على أقاليم دول عربية معينة مع ذلك وبعد أن نالت دول عربية استقلالها، وجد السؤال عن الهويات القطرية تعبيره السياسي فقد ذهب بعضهم إلى مدى بعيد، حيث قدم تبريراً لوجود أمم

منفصلة مثل "الأمة اللبنانية" أو "الأمة المصرية" أو "الأمة التونسية" وفي لبنان كانت هناك دعوة إلى قومية لبنانية تؤكد – على الرغم من اعترافها بالحاجة إلى تعاون بين لبنان وسائر أقطار الوطن العربي – على تميّز القومية اللبنانية.

وينطبق هذا نفسه على فكرة القومية المصرية في كتابات بعض المفكرين الذين كانوا ينكرون أية أهمية لأي أمر جاء بعد الحضارة الفرعونية، وكان طه حسين الكاتب المصري الشهير يؤكد في كتاباته الأولى على الرابطة بين مصر وأوروبا وتجاهل عروبتها، وفي تونس بذلت محاولات لبناء هوية تونسية متميزة وكان الرئيس التونسي السابق الحبيب بورقيبة يصرّ على وجود شخصية تونسية حافظت على نفسها في وجه عملية التعريب. (بركات، 1985: 41-43)

وقد خصص جانب رئيسي من الخطاب القومي العربي في أربعينات وخمسينيات القرن العشرين لتنفيذ أساس الهويات القطرية، خاصة بالإشارة إلى مصر ولبنان ومثال على هذا الانشغال بالمسألة أن المفكر العربي ساطع الحصري ألّف كتاباً بأكمله عن الموضوع كذلك رفض الفكر القومي العربي المزاعم القائلة بوجود هويات إقليمية، مثل "القومية السورية الكبرى" التي كانت يدعو إليها الحزب السوري القومي الاجتماعي وقد خلا الفكر القومي العربي من أي محاولة لفهم مسألة الهويات القطرية حتى منتصف الستينيات من القرن الماضي. فقد كان لانهيار الوحدة بين مصر وسوريا 1961 وهزيمة عام 1967 أثرهما في دفع المد القومي العربي بعيداً عن مركز السياسات العربية وأدى هذا إلى تغيير في الموقف العقائدي من الهويات القطرية، مع ذلك فإن كثيرين من القوميين العرب لا يزالون يتمسكون بالأصلولية الحقيقية المذهبية ويرفضون قبول وجود أي هوية قومية أخرى من شأنها أن تنافس الهوية القومية أو تتوازن معها. (الحصري، 1985: 130)

تبدو أهمية إعادة طرح قضايا المسألة القومية العربية وتحاول أن تكون جديـدة، حـين نعرف أنّ القرن الواحد والعشرين سوف يشهد إعادة طرح واسعة لمشكلة الأمة والقومية، ففـي الوقت الذي ينزع فيه العالم أكثر من أي وقت مضى، إلى أن يتعولم وإلى أن يخترق حدود الدول وسياداتها، وفي الوقت الذي تتعاظم فيه التبعية المتبادلة ما بين أمم العالم سياسياً و اقتصادياً وثقافياً وإعلامياً، وفي الوقت الذي تتسارع فيه حركة روؤس الاموال والبضائع وتتضاعف السـيولات المالية العابرة للقومية، وتتحكم الشركات المتعددة الجنسيات في الاقتصاد العالمي إنتاجاً واستهلاكاً

وبكلمة واحدة في الوقت الذي يتحول فيه العالم إلى " قرية كبيرة " في هذا الوقت يُرَدُّ الاعتبـــار، على نحو لم يسبق له مثيل إلى عدة مصطلحات قومية مثل: الهوية، والأصـــالة، والخـــصوصية وتدبُّ حيوية في النزعات القومية التي يبدو أنّ قلق العولمة قد أيقظها في كل مكان من العالم.

بعد أن انهار عالم كامل من الوقائع والأحلاف والمفاهيم والمبادئ، لا بدَّ من مراجعة فكرية جذرية للخطط والسياسات والمُثُل والعقائد والأفكار التي بلورت الإخفاق العربي وقادت إليه، إنّ القطيعة المطلوبة مع الفكر والإشكاليات والاطروحات القومية القديمة تفترض الإمساك بالجوهر والإحالة إليه والامتناع عن الدخول في التفاصيل، إضافة إلى أنّ إعادة هيكلة هذا الفكر تقتضي تعيين المحاور والمستويات التي تستدعي إبراز المشاكل والأزمات التي كانت الحركة العربية تخفيها أو تمر عليها مرور الكرام، وإذا كان وضوح الرؤية شرطاً ضرورياً لنجاح أي عمل فإنّ الرؤية الواضحة " لا تنبثق إلا عبر قطيعة مع الرؤى القديمة ومحاولة تصفية الحساب معها نهائياً " باعتبار أنّ الحق قبل الاعتقاد والعلم والمعرفة قبل الايديولوجيا والواقع الموضوعي قبل الميل الذاتي والتفكير ذو النزعة الشخصية، إضافة إلى أنّ الفكر السائد في العالم العربي – بشكل عام – يكاد يغلب عليه الطابع الايديولوجي الخالص، إنه يتسم بالهشاشة النظرية التي لا تتيح الامتلاك المعرفي لحقائق الواقع وضروراته واحتياجاته وحركته المستقبلية، ولهذا فهو أقرب إلى تكريس الواقع القائم وإعادة إنتاجه (الطوري، 2003: 152-155).

لقد تبلورت رؤيتان عربيتان مختلفتان لمفهوم الأمة :

الأولى: تلك التي تنظر إلى الأمة بالمعنى التقليدي الأمة تساوي الملة، تلك التي تنظر إليها بوصفها عملية استعادة للماضي، الذي يُختزل إلى لغة مقدسة، أو تاريخ مؤقلم ومنتقى ومجزأ، أو إلى "جوهر" عربي ميتافيزيقي، ومتجسد في "رسالة خالدة".

الثانية: تلك التي تنظر إلى المشروع القومي في منحى عصري ومستقبلي، ليس همه استعادة الماضي بل بناء المستقبل على ضوء الخبرات التاريخية للماضي، وعلى أسس الحاضر وتعيد الاعتبار إلى دور الدولة القومية في بناء الأمة وتطويرها، ولا تحصر دور الدولة في مجرد تتويج المسار القومي والواضح أنه لا يمكن للأمة أن تستكمل وجودها بالفعل إلا بالدولة، فالدول طوال تاريخ الانسانية إما خلقت الأمة تماماً أو أطّرت قدراتها أو عزّزت مقوّماتها، ولا شك أنّ ثمة فرقاً كبيراً بين " قيام الدولة "و"وجود الأمة " فالأمة العربية موجودة بالامكان وعوامل

وجودها قائمة، والتجزئة ليست ناتجة عن عدم اكتمال عوامل وجود الأمة، بل عن السيطرة الامبريالية، وعن تشكّل مصالح قطرية، إضافة إلى معوّقات بنيوية اقتصادية واجتماعية وثقافية وجغرافية. (الطوري،2003:156-160)

المطلب الثاني : مرحلة تحديث التيار القومي

أولى هذه المراحل مرحلة تحديث الفكر العربي الإسلامي التي تمت في عصر محمد علي باشا، ذلك العصر الذي امتد أثره فشمل إضافة إلى مصر بلاد الشام سورية ولبنان وفلسطين والعراق وسائر البلدان العربية، وفي هذه المرحلة تم التأكيد على أهمية دخول البلاد العربية والإسلامية، العصر الحديث وضرورة الاقتداء بالحضارة الأوروبية، لا سيما في مجال العلوم والصناعات وشؤون الحرب، وهذا ما عبرت عنه بوجه خاص كتابات خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق وإلى حد ما أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبدة. (الدايم، 10:2005)

ولم يحمل هذا التيار دعوة واضحة إلى القومية العربية، ولكن دعوته إلى تجديد الفكر الإسلامي هي بطبيعة الحال دعوة إلى تجديد الفكر العربي، ذلك الفكر الذي يعد الفكر الإسلامي أهم مقوماته. رأى عبد الرحمن الكواكبي أنه لا بد من تعديل ميزان القوة ضمن الأمة، ومن نقلها مجدداً من أيدي الأتراك إلى أيدي العرب، فالعرب وحدهم يستطيعون حفظ الإسلام من الفساد، نتيجة لمركز الجزيرة العربية مكة المكرمة والمدينة المنورة في الأمة، ولمكانة اللغة العربية في التفكير الإسلامي. تضاف إلى هذه الكتابات عبد الله نديم، تلك الكتابات التي عبرت للمرة الأولى عن مفهوم "الأمة" وإن تكن الأمة التي عناها عبد الله نديم هي الأمة المصرية، على أن دعوته إلى الوحدة الوطنية التي تشمل في نظره المسلمين والأقباط، دعوة تكمن في أعماقها بذور القومية العربية التي توحد في العروبة بين أبناء الديانات المختلفة الذين عاشوا على الارض العربية ونشأو متمسكين بالتراث العربي المشترك.

وقد أسهمت هذه المرحلة في تطور الفكر القومي العربي الذي تمثل في الدعوة إلى القضاء على التخلف والجمود والاستبداد وسواها وإلى مجاراة الغرب في التنظيمات الدنيوية، منكراً وجود تعارض بين التقدم والعمران والعلم الغربي وبين منطلقات الدين الإسلامي، مؤكداً

دعوة الإسلام إلى العلم والحرية وحقوق الإنسان والعمل والانتاج وحسن استخدام الموارد الاقتصادية وسواها من مقومات التقدم.

أما المرحلة الثانية استفادت من مبادئها واتسمت بولادة تيار قومي عربي مناهض للسلطنة العثمانية، وقد ولد هذا التيار بوجه خاص لدى المسيحيين العرب، غير أن المسلمين وسائر الطوائف ما لبثت حتى شاركت فيه، وقد كان من رواده في أواخر القرن التاسع عشر بطرس البستاني في جريدة الحنان وكانت دعوته مع اتباعه ألفوا جمعية سرية إلى إتحاد أبناء سورية بوجه خاص وإلى الإعتراف باللغة العربية كلغة رسمية للدول العربية.

غير أن هذا التيار ما لبث حتى لبس طابعاً عربياً شاملاً وأخذ متبعوه يتحدثون عن كيان عربي وعن ثقافة عربية، على نحو ما نجد بوجه خاص لدى ابراهيم اليازجي وابنه ناصيف اليازجي، ثم نجيب العازوري ولا سيما في كتابه "يقظة الأمة العربية" المنشور باللغة الفرنسية عام 1905، وفي الجملة كان لهذه المرحلة فضل السبق إلى منح الأمة العربية هوية ذاتية مستقلة عن الدولة العثمانية، وإلى الدعوة غالباً إلى قومية عربية "علمانية" بمعنى أنها لا تفرق بين الأديان، وتقول بجود تراث عربي إسلامي ينتمي إليه المسلمون والمسيحيون معاً.

أما المرحلة الثالثة في تطور الفكر القومي فقد كانت المرحلة السابقة على الحرب العالمية الأولى، وهي مرحلة اتسمت بنشاط فكري وسياسي بارز أسهم فيه الشباب والطلاب والضباط الصغار والصحفيون المثقفون، وكان موجهاً ضد سياسة التتريك بوجه خاص، وقد رافقها ظهور جمعيات وطنية سرية نشيطة، قام بها شبان بين العشرين والثلاثين من العمر غالباً، كجمعية "الفتاة" التي أسسها مجموعة من الشبان السوريين الذين يدرسون في باريس، الذين كانت لهم اليد الطولى في تنظيم المؤتمر العربي الأول في باريس في أواسط عام 1913، متعاونين مع زعماء حرب اللامركزية الإدارية العثماني، ومن الأعضاء القياديين لتلك الجمعية عبد الغني العريسي الذي ولد عام 1894، والذي أعدم عام 1916 مع المجموعة الثانية التي حصدتها أعواد المشانق. (الدايم،: 2005: 23-36)

المطلب الثالث : مرحلة ما بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية

ارتبطت المرحلة الرابعة في تطور الحركة القومية والفكر القومي، بنهاية الحرب العالمية الأولى، بسمتين غالبتين أولاهما، تأكيد أهمية النظرية القومية، التي بدأت تتبلور منذ ذلك الحين، على الطابع العاطفي، طابع الحنين إلى دولة عربية لم تتحقق على يد الشريف الحسين بن علي، وكان فشلها فشلاً للجهود الممتدة التي قام بها الكثيرون ممن ناضلوا من أجل استقلال الدولة العربية عن الامبراطورية العثمانية، وثانيهما يتمثل الحنين إلى كيان عربي كان في أيام ازدهارها موحداً قبل أن تحطم وحدته عصور الانحطاط وما رافقها من غلبة أخلاط المغول والتتر والترك وسواهم من العناصر الدخيلة لا سيما بعد سقوط بغداد على يد هولاكوعام 1258م .

وقد تجلت الدعوة إلى الوحدة وإلى القومية العربية في المرحلة اللاحقة لدخول الاستعمار في تيارين يغذي أحدهما الآخر. (الدايم،4:2005)

أولهما : سياسي يتجلى في دعوة رجال السياسية إلى النضال المشترك بين الأقطار العربية من أجل محاربة الإستعمار انطلاقاً من شعارات لا تخلومن رومانسية تؤكد وحدة الأمة العربية ووحدة ماضيها وآلامها، وتبين بوجه خاص أهمية تضامنها من أجل التخلص من الغرب المستعمر.

وثانيهما فكري يدعو العرب إلى الوحدة وإلى النهوض من الرقاد، ويعبئ مشاعرهم ووجدانهم في سبيل عمل مشترك ضد العدوالمستعمر وقد جاوز هذا التيار أحياناً مجرد مشاعرهم ووجدانهم في سبيل عمل مشترك والدعوة إلى الوحدة والهاب المشاعر، وانطلق نحو بناء نظرية قومية.

ومن خلال ما سبق يتم تحديد مفهوم القومية وبيان العوامل المشتركة القومية بين أبناء الوطن العربي، ورسم أهداف القومية العربية، وهذا ما يتجلى واضحاً لدى أمين الريحاني في مؤلفاته العديدة، وعلى الرغم من عمق الأفكار القومية التي أتى بها الريحاني في ذلك الطور المبكر، وعلى الرغم من اتجاهه التقدمي الذي يعد القومية مفهوماً يهدف إلى نقل الوطن العربي من مرحلة التخلف والتبعية إلى مرحلة دخول العصر والإسهام في بناء الحضارة العالمية، ظل إسهامه في هذا الميدان مقصوراً على بيان أسس القومية دون الوقوف عند محتواها ومضمونها إلا لماماً.

وعرفت الفكرة القومية في موازاة هذه المرحلة وما بعدها مداً قوياً، وأخذت نظرتها تتضح وتنضج، مكملة ما تم في المراحل السابقة، وظهر رواد كبار للفكر القومي كانوا ابرز القوى الفاعلة في مسيرتها، وعلى رأس هؤلاء ساطع الحصري وقسطنطين زريق والحركة الناصرية في مصر.

وقد سقت هذه المرحلة الجديدة أفكارها الكبرى والمحدثة في كثير من جوانبها من كثير من المتغيرات التي طرأت على الواقع العربي: فإلى جانب الاستعمار بززت الصهيونية وقامت الدولة الإسرائيلية، والعالم الغربي عرف قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها بزوغاً صارخاً للأيدلوجيات المتصارعة الذي يمثله ساطع الحصري، والتيار يحمل لواءه قسطنطين زريق، والتيار الذي ولده البعث ثم الناصرية، وهي تيارات تعبر عن مراحل متطورة في الفكر القومي العربي.

- الفكر القومي الذي أتى به ساطع الحصري كان بمثابة أبجدية العمل وبيان عناصره، عن طريق استثمار التجارب العالمية، والقومية العربية الأساسية، يثبت وجود أمة عربية واحدة توافرت لها مقومات الوحدة على أكمل وجه وقد ميز نتاجه بشكل خاص ذلك الجدل الذي ساقه مع عدد من دعاة القومية الإقليمية، ولا سيما بعض الكتاب المصريين الذين كانوا يدافعون في ذلك الحين عن قومية مصرية خالصة أمثال لطفي السيد وطه ياسين، فضلاً عن أولئك الذين يدافعون عن قومية فنيقية في لبنان سورية أمثال انطون سعادة.

ولم يحاول الحصري في كتاباته أن يبحث في السبل المؤدية إلى تحقيق الوحدة العربية أوفي مقومات النضال اللازم لتحقيقها أوفي المضمون الاجتماعي والسياسي والمؤسسي لتلك الوحدة، ويرجع ذلك إلى سبب أساسي، لتوضيح مفهوم القومية العربية وأسسها، لتأكيد المقومات التي تجعل من الأمة العربية امة واحدة، ولتوضيح العوامل التي تدعو إلى إنشاء كيان عربي موحد في تلك المرحلة التي تمر بها الأمة العربية.

من الانتقادات الموجهة لفكر ساطع الحصري أن القومية ظلت جوهراً متعالياً بعيداً عن التطبيق، دون أن تكون هدفاً للنضال السياسي، وبأنه أهمل التحليل الطبقي، ذلك أن عطاءه عطاء فكري قبل أن يكون سياسياً أراد من ورائه وضع الأسس الفكرية الراسخة التي تؤكد توافر مقومات القومية في الوجود العربي، والتي تجعل العروبة مكان الصدارة في مواجهة الواقع أن

يبنيه على أساس منطقي عقلي، وأن يولده من خلال تحليل تجارب الأمة بوجه عام وتاريخ الأمة العربية بوجه خاص، إضافة إلى آفاق أعمق وأشمل.(الدايم،5:2005)

- أما قسطنطين زريق فقد توقف عند جانب جديد بالاهتمام، لم يتوقف عنده ساطع الحصري كثيراً، ولم تعطه الدراسات القومية السابقة حظه الكامل من الاهمتمام، رغم أن بذوره مبثوثة فيها جميعاً، بل لعله كان منطلق معظم الأفكار القومية، بدءاً من عصر النهضة الكبرى، ونعني بذلك الجانب التأكيدي على ضرورة بناء مجتمع حضاري عربي حديث، تحكمه العقلانية العربية، ونعني بذلك التأكيد على ضرورة بناء مجتمع عربي باعتبار التحديث للمجتمع العربي على هذا النحو الشرط اللازم لأي عمل قومي فعال.

إن الوسيلة المثلى هي "الأسلوب العلمي المنضبط والضابط"، أو"العقل النامي المنتظم في نفسه وفي سواه"، وتساءل طويلاً عن أسباب تخلف الأمم، وعن عوامل انبعاثها ونهضتها وعن شروط قيام الحضارة وعن مقاييس التحضر، وانتهى دوماً إلى حقيقة واحدة عنده: وهي أن معركتنا القومية في حاجة إلى "صوفية قومية في قلوب القادة وفي نفوس الشعب" تستند إلى "الايمان بالعقل وتوق إلى الحقيقة"، والثورية العقلية هي عنده "الظابطة لأي ثورة أخرى والشرط اللازم لنجاحها وثباتها" "وحاجات الشعوب، وحاجات الشعب العربي بالتالي في هذه المرحلة، تتلخص في حاجة واحدة هي "العقلانية"، وهكذا يفصل قسطنطين زريق الحديث عن أهمية تحديث العقل العربي ويمنح هذا التحديث مكان الصدارة في الفكر القومي، ويجعل من النظرة المستقبلية قبل النظرة التقليدية دون أن يتناسى دور الماضي والتراث اللذين يحددان معالم بناء المشروع الحضاري وانجازاته الكبرى المرجوة المنطلق الأول للعمل القومي العربي، وهو في هذا كله ينطلق من خط فكري في كتاباته، ومن حجة منطقية عنيدة صامدة، ومن دراية واسعة عميقة بالتجربة العالمية في ابعادها المختلفة، فضلاً عن إلمامه الواسع بالتجربة التاريخية الانسانية العربية. (الدايم،2005: 6)

إن قسطنطين زريق، شأنه شأن ساطع الحصري لم يكن سياسياً بمقدار ما كان مفكراً وإن نسبت إليه حركة القوميين العرب في بدايتها الفكرية وأن الذي كان يسعى إليه هو استكمال أبعاد النظرية القومية، ولعله وقع في حلقة مفرغة بين أهمية تحدث العقل العربي من أجل بناء الأمة العربية، وحين بين في الوقت نفسه انطلاقاً من مسلماته القومية، أن تحديث الوجود العربي لا يكون دون الايمان القومي ودون العمل القومي، وقد يسقط الدور الفاسد حين ندرك أن الصلة

بين التحديث والعمل القومي صلة دائرية، وأن العمل لهما معاً ينبغي أن يقوم جنباً إلى جنب ومهما يكن من امر، يرجع الفضل إلى قسطنطين زريق في التأكيد على العنصر الفكري الذاتي، عنصر تكوين العقل الحديث، في بناء عوامل تغييير المجتمع وتطوير بناه، وهو في هذا يقف إلى الطرف المناقض للاتجاه الذي يرى أن "التخلف هو في الأساس حالة نظام ومجتمع ومؤسسات وبنى اجتماعية اقتصادية سياسية قبل أن يكون حالة عقلية". (بركات، ذ: 461)

وهكذا تجاوزت الأيديولوجيا القومية التي حددت منطلقاتها المآخذ التي يعاب بها الفكر القومي فلم تكتف النظرية القومية بتأكد مقومات الوجود العربي وببيان أهمية القومية العربية ودورها، بل توقفت عند المضمون الاجتماعي لهذه النظرية القومية ولم تقتصر نظرية البعث القومي على تحليل مقومات الوجود العربي وبيان القومية العربية ودورها، بل توقفت عند المضمون الاجتماعي لهذه النظرية القومية فلم تقتصر على تحليل مقومات الوجود العربي، وعلى تقديم الأدلة على وحدته بل جاوزت ذلك إلى رسم صورة المستقبل وإلى تقديم الرؤية المنشودة للوجود العربي وفي رسم هذه الرؤية المنشودة لم تستند إلى البحث العقلي والتحليل النظري بل جاوزت ذلك إلى بناء أفكارها من خلال معاناة الواقع العربي،وتحليله وقيادة النضال فيه.

ومع ذلك ظلت الصورة الكبرى والمهمة التي رسمتها على طريق النظرية القومية العربية، منطلقات أقرب إلى الايجاز منها إلى التفصيل، وأدنى إلى التعميم منها إلى التحليل الدقيق، ذلك أن العمل السياسي قد حال إلى حد كبير بينها وبين استكمال صورة منطلقاتها النظرية، وحال انشغالها بأمور الحكم والدولة دون تقديم تصور شامل كامل ومفصل لكيان الدولة، على أن هذا المبرر يظل ناقصاً فمن الحق أن نقول إن المنطلقات الغنية والمحملة بالمعاني الكثيرة التي أطلقها الفكر البعثي على عموميتها وتبعثرها عن مسيرة النضال، كانت تنتظر المنظرين والمفكرين والفلاسفة الذين يشبعونها درساً وتحليلاً وتطويراً. (الدائم،2005:10)

يضاف إلى ذلك أن الأيدولوجيا العربية واجهت للمرة الأولى في إطار الجمهورية العربية المتحدة العقبات النظرية والعملية التي تعترض تطبيق شعاري الاشتراكية والحرية الأمر الذي ولد تراجعاً في الفكر القومي.

أما الانفصال تلك الكارثة الكبرى التي عطلت المدّ العربي حتى اليوم، فقد ولد قلقاً أيدلويوجياً، أخذ أشكالاً عديدة بعضها سليم وبعضها ضال، بحيث وضعت الأيديولوجيا القومية العربية للمرة الأولى موضع البحث والتساؤل بل والتشكيك والاتهام.

المطلب الرابع : الحركة القومية بعد عام 1967 وحتى الآن.

تمثل هذه الفترة مرحلة ما بعد الإنفصال بين مصر وسوريا وما بعد النكسة من حزيران 1967 مرحلة خامسة جديدة ومهمة في تطور الايدلويوجيا القومية العربية، لقد تمت الإشارة إلى أن الانفصال أثار قلقاً أيدلوجياً إيجابياً حيناً وسلبياً حيناً آخر، ثم جاءت نكسة 1967 فأحدثت زلزالاً عنيفاً في بنية الوجود العربي والفكر القومي العربي، أن نكسة 1967 على النقيض من كارثة الانفصال أحدثت في البداية آثاراً فكرية إيجابية فلقد أفرزت الظاهرة جديدة، هي ظاهرة انتصار المثقفين على رجال السياسة انطلاقاً من فشل السياسيين وحدهم بعد أن اسكتوا إلى حد كبير، أصوات المثقفين وأصوات الجماهير الشعبية في قيادة المعركة إلا أن المثقفين لم يتمكنوا من اثبات قدرتهم على إدارة الدولة أو قيادة الشعوب ضمن إطار أو طرح فكري يسهم في بناء دولة عربية قادرة على تحقيق النصر على العدو الإسرائيلي.

وقد تم هذا النقد الفكري انطلاقاً من رغبة لا تزال عارمة جادة في متابعة المسيرة القومية العربية بعد تصحيح ثغراتها وبعد إعادة النظر في منطلقاتها، وهكذا لم تؤد نكسة 1967 إلى استسلام أو تراجع في الأيدلويوجيا العربية، بل أدت على العكس، إلى مزيد من الاستمساك بها عن طريق تفحصها وتحليلها وتصحيح مسيرتها وقد ظهرت إلى الوجود في هذه الفترة دراسات كثيرة تهدف في أعماق المجتمع العربي ودراسته دراسة علمية وتحليل أسس بنائه، وذلك من أجل أمتلاك القدرة العلمية على تغييره، عن طريق فهمه ومعرفته معرفة أوثق وأعمق. (حجار، 1989: 48)

من هنا ينتقد الفكر الوحدوي الذي ساد حتى ظهوره، ويرى "أن النموذج الذي هيمن على الفكر الوحدوي حتى الآن تجاهل بشكل تام أو كلي الظاهرة الوحدوية عبر التاريخ" ويصفه بأنه فكر تبشيري ميتافيزيقي، فكر منفصل عن الواقع الموضوعي وقوانينه، بل يرى فيه أحياناً فكر ترف وتفكه، يضاف إلى هذا الفكر الوحدوي لم يعن بالبحث في وسائل بناء الوحدة، كونه يشغل نفسه أساسياً بدولة الوحدة كهدف، بالقصد الوحدوي، وضرورته، أما الوسائل التي كان يشير

إليها أو يقدمها إلى هذه الدولة فإنها كانت أساساً إلى هذه الدولة وكانت أساساً لمجموعة من "الاغاليط" وهكذا في نظره وحدة عام 1958، "فالقفزة الوحدوية الكبيرة، عام 1958، حدثت بدون وعي علمي لطريق موضوعية إلى هذه الدولة، فكان غياب هذا الوعي أحد الاسباب الأولى التي قادت إلى فشلها. (البيطار، 1985: 15)

إن أعجب نتائج النظرية الوحدوية التي ساقها نديم البيطار من خلال الدراسة الاجتماعية التاريخية إنكاره لعامل اللغة في نشأة الكيان القومي، فهو يرى أن " اللغات لم تصنع التاريخ القومي، بل التاريخ القومي هوالذي صنع هذه اللغات" وكـــأن العلاقة الدائرية بين اللغة والتاريخ القومي تلغي شأن اللغة في تكوين الأمة بدلاً من أن تؤكده، وكأن القول بان اللغة مفتاح هوية الأمة وفلسفتها ونظرتها إلى الحياة، قول بروح مزعومة وبحتمية وحدوية تستند إلى عبقرية اللغة. (البيطار، 1985: 11)

وهكذا توالت الأحداث وكانت الأمة العربية تتمزق دولاً وشعوباً وكان ذلك كله تربة صالحة لولادة فكر نقدي وضع الأيديولوجيا العربية، موضع النقاش، غير أن جانباً كبيراً من ذلك النقد كان كلمة حق يراد بها باطل أحياناً وكان في معظم الأحيان وليد البنية النفسية البائسة التي مرت على أبناء الأمة العربية، وهكذا اتخذت أفكار كالعقلانية والموضوعية مبرراً لطرح أفكار يقود أكثرها إلى تآكل الأيديولوجيا العربية القومية وانحسارها ولم يسلم من ذلك بعض حملة الأفكار القومية العربية الصادقة.

ومن هنا كانت الأيديولوجيا العربية القومية، في حاجة إلى إعادة الإيمان بها ولا يعني هذا الوقوف على سلامة تلك المعطيات في جملتها، بل يعني تجديد تلك الأيديولوجيا في ضوء حقائق كثيرة، ومن أهمها على النحو التالي على المستوى العالمي: (الدايم،1990: 15-20)

1. التغيرات الكبرى في الحياة السياسية والأيديولوجيات السائدة في العالم، لا سيما بسبب الثورة العلمية التكنولوجية التي أملت وتملي تحليلاً جديداً لعلاقات العمل والانتاج وللبنى الاجتماعية وعلى رأس تلك التغيرات المنعطفات الكبرى التي شهدتها الأيديولوجيا الاشتراكية في العالم .

2. سيطرة المجتمع الاستهلاكي، ولا سيما في البلدان النامية، تلك السيطرة التي تجعله مهمة التخطيط الاقتصادي والاجتماعي في تلك البلدان مهمة إن لم تكن مستحيلة، ما دام الاستهلاك وإثارة الاستهلاك يحركان سلوك الناس.
3. تطور آفاق الأيديولوجيات في العالم، والاتجاه في بلدان العالم المتقدم أكثر فاكثر نحو إنكار الأيديولوجيات الجامدة الصارمة، ولا سيما التي تبرز السيطرة للدولة وتحكمها باسم "بناء مشروع مجتمع جديد"، وتجعل من الأيديولوجيات " تتويجاً رائعاً للوحشية".
4. الأزمة للقيم وأزمة "السلوك الفردي" فضلاً عن أزمة السلوك الجماعي والسلوك ما بين الدول، في عالم أخذت تسيطر عليه قيم الفعالية والنجاح فضلاً عن قيم المتعة الفردية والانطواء على الذات والأنانية إن صح ان نسميها قيماً.

من هنا هذه الحقيقة البديهية الهامة في المرحلة الحالية التي تجتازها الأمة العربية، لقد أثار واقع النزعات العربية والانكفاء القطري في العقيدة الأخيرين ذعراً كبيراً لدى جماهير الامة العربية، وزاد من عنفه ظهور الصراع الطائفي في لبنان بوجه خاص، وقد قاد هذا الذعر بعض الأفراد والمفكرين أنفسهم إلى إنكار مبدأ الوحدة القومية العربية، إذ خيل إليهم أنهم وجدوا في الواقع العربي المتردي، وأن هذا الواقع لا يمكن إحلاله، إلا أن الثورات العربية في عام 2011 أعادت الأمل في إحياء مشاريع الوحدة العربية وترسيخ التعاون بين الدول العربية على أساس إرادة الشعوب العربية.

الفصل الثالث

الهوية العربية والصراع بين التيارات الإسلامية والقومية

شكل موضوع العلاقة بين الإسلام والقومية العربية، أحد المواضوعات الأساسية التي شغلت الفكر السياسي العربي المعاصر، ويتداخل الموضوع في صياغة الأيديولوجيات السائدة في المنطقة العربية ويطرح المد الإسلامي المعاصر أبعاداً جديدة في هذه العلاقة، تتصل بطبيعتها ومضمونها والسياسات المترتبة عليها وإذا تم النظر إلى هذا المد الإسلامي في اتجاهه العام وداخل المنطقة العربية على وجه التحديد، فإن العلاقة بين الإسلام والقومية العربية، تكون قد انتقلت من مرحلة ساد فيها جو من التفاعل والتعاون بين التيارين، إلى مرحلة ينفرد فيها التيار الإسلامي بمقاليد العمل السياسي والطرح الأيديولوجي، مع تراجع التيار القومي العربي وجموده، ومع التأكيد على أهمية هذا الافتراض، فإنه من الضروري القول أن التحليل ينصب على الاتجاهات العامة دون التفصيلات والتباينات، وإن كان لن يغفل الإشارة إليها بقدر الإمكان، مع التنويه بأهميتها وخطورتها فالمقصود بالتيار الإسلامي، هو التيار الذي يعبر عما يسمى بالإسلامية أو الأصولية، ويقوم على إعادة التأكيد على أستخدام الأنماط التقليدية في الفكر والسلوك، في إطار بيئة تتغير بشكل مستمر. (أحمد، 2010: 2)

تستند الأصولية الإسلامية إلى القرآن والسنة أساساً، وسيرة السلف الصالح وتهدف إلى غرس قيم هذه المصادر في عقل المسلم المعاصر، وجعل الدين الإسلامي أيديولوجية سياسية ذات وظيفة تتمثل في بناء المجتمع، وهي فلسفة مناقضة للفلسفات العلمانية، مثل الاشتراكية والشيوعية والفاشية والقومية والليبرالية، كما أنها تطرح نفسها نقيضاً للغرب الثقافي اما التيار القومي فأنه الاتجاه الذي تبنته النظم العربية والمعروف بالتضامن العربي، وهو يعبر عن صورة الحد الأدنى للتوحد العربي، ويختلف عن الصورة المثلى للقومية العربية، وهي قيام أمة واحدة ذات دولة واحدة وقد تبدو المقارنة بين تيارين بالتعريفين المشار إليهما، فيها شيء من اللبس فربما يثار مثلا، أن التيار الإسلامي لم يجد بعد تطبيقه السياسي الواضح، أي لم يتحول إلى حركة سياسية، وإن تحول فهو أقرب إلى حركة سياسية شعبية غير حكومية، في حين أن التضامن العربي، يعبر عن حركة سياسية حكومية من جانب الدول العربية ولكن ما يدفع إلى تجاوز هذا، أن التيار الإسلامي بالتعريف المشار إليه، يطبق بصور متباينة الدرجة لدى كثير من الدول العربية منذ أواخر الستينات حتى الآن، بل أن بعض الدول التي كانت تتبنى الاتجاه القومي في

أواسط الستينات والسبعينات، اتجهت إلى الآخذ ببعض سمات الإسلامية، إن التيار الإسلامي منقسم على نفسه، بين الاتجاه الرسمي، أي الصورة التي تطبقها الحكومات، والاتجاه غير الرسمي، أي الصورة التي تسعى الجماعات والقوى غير الحاكمة والمؤمنة بالأفكار الإسلامية إلى تطبيقها، وإن كان لا يختلفان كثيراً في الشعارات والمبادئ والتدليل على ضعف التيار القومي العربي حتى في صورته الدنيا- التضامن العربي، ويتمثل في دراسة تاريخ العرب في العصر الحديث وقد حاول التياران القومي والإسلامي بالتأثير في تشكيل الهوية العربية، ولتناول تأثير كل من التيارين على الهوية العربية سوف يتم تقسيم الفصل إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: جدلية العلاقة بين التيارات القومية والتيار الإسلامي

المبحث الثاني: الصراع بين التيارات القومية والإسلامية وبناء الدولة في العالم العربي

المبحث الأول: جدلية العلاقة بين القومية والتيار الإسلامي

لقد جسد التيار القومي في أواخر الخمسينات وأواسط الستينات، أفكار التحرر والتقدم الاجتماعي للشعوب العربية، فقد كانت حركات التحرر العربي في أشد الحاجة إلى فكرة تجمعها، وتشد من قواها في نضالها ضد الاستعمار، وتحمي استقلالها الوليد، كما كانت الفكرة النقيض الموضوعي لتطلعات كبار الملاك، وفتحت الطريق أمام أبناء البرجوازية التي قام جزء كبير منها بواجب الثورة والتحرر الوطني ومن ناحية أخرى، كانت الفكرة رداً عربياً مناسباً ضد الصهيونية والرأسمالية، ومحاولاتها جعل المنطقة العربية دائماً مجزأة مختلفة اجتماعية وسياسياً ورغم عدم ارتياح القوى المحافظ التي تبنت الدفاع عن الإسلام للفكرة القومية العربية، وقد أصبحت واقعاً حياً بين الشعوب العربية، ورغم محاولاتها المستمرة الإيقاع في ذهن هذه الشعوب بين الإسلام والعروبة، إلا أن موازين القوى حتى أواسط الستينات، لم تكن تسمح بتغليب المعسكر المحافظ على المعسكر القومي، لأن المعسكر الذي انتمى للتيار القومي، كان أكثر جماهيرية، وحقق نجاحات مختلفة ضد الاستعمار والتخلف، جعلت أية قوة تعارضها، إنما تبدو وكأنها تضع نفسها ضد تطلعات الجماهير وضد اتجاه التطور في المنطقة ولكن الوهن والضعف الذي أصاب النظم العربية الراديكالية داخلياً في أواخر الستينات قد أثر على شعبية التيارات القومية.

ولتناول موضوع اشكالية العلاقة بين القوميين والإسلاميين كتيارات سياسية عربية كان لها دور فاعل في العملية السياسية في الوطن العربي سيتم تقسيم المبحث إلى المطالب التالية :

المطلب الاول : جذور الصراع النظمي بين القوميين والإسلاميين

المطلب الثاني : أبعاد النظرية التاريخية لأزمة الهوية العربية

المطلب الأول : جذور الصراع النظمي بين القوميين والإسلاميين

شكل ضعف النظم الراديكالية العربية سبباً في ضعف التيار القومي وفتح الطريق أمام التيارات المحافظة الإسلامية وجعلها تحتل مكانة المقدمة والريادة في الساحة العربية ، ولا شك أنه كانت هناك عوامل خارجية مثل تزايد الضغوط الأجنبية الغربية على النظم الراديكالية، ومثل تحول ميزان القوى المادية بعد 1967 وأساساً بعد حرب 1973، لصالح القوى المحافظة، التطبيقات المرتجلة للتنمية، والفشل الواضح في الكثير من أهدافها، كان هو السبب الرئيسي وراء التحول الفكري الذي حدث، ذلك التحول الذي قلب العلاقة بين الإسلام والعروبة من التعاون والتفاعل، إلى الصراع، والذي انتهى إلى تسليم التيار القومي بالانسحاب من الساحة العربية، كمخرج للأزمة الفكرية والسياسية التي تجتاح العالم العربي ، فقد كان للخلافات التي وقعت في بداية الستينات داخل المعسكر القومي، كان لها دور في إضعافه. (أحمد، 2010: 2)

بدأت الضغوط الأجنبية والأزمات الداخلية تحدث أثرها في التيار القومي وقد بدأت التنازلات داخل المعسكر القومي تحدث واحدة تلو الأخرى فمع ازدياد تورط مصر في حرب اليمن، وفي ضوء التهديدات الإسرائيلية بتحويل مجرى نهر الأردن، والضغط المعنوي الذي فرض على مصر آنذاك، وجدت القيادة المصرية، أنه من الضروري البحث عن صيغة مرنة، تجمع بين المعسكرين المحافظ والراديكالي، فكانت فكرة عقد مؤتمرات القمة العربية التي انعقد أولها في يناير 1964 بسبب ثقل حرب اليمن على الاقتصاد المصري، وازدياد التهديدات الإسرائيلية، ازدادت المرونة المصرية فيما يتعلق بتحقيق تسوية سلمية للحرب، أي وبالضرورة الإقرار ببعض المصالح السعودية، ودورها في المنطقة، ومن ثم تم توقيع اتفاقية جدة عام 1965 التي وإن تعذر تطبيقها مباشرة، فإنها كانت بداية التسوية السلمية لحرب اليمن.

استغلت المملكة العربية السعودية الموقف وطرح الملك فيصل فكرة تكوين المؤتمر الإسلامي، فظهرت فكرة تشكيل منظمة المؤتمر الإسلامي لأول مرة عام 1965 تحت اسم الحلف الإسلامي هو حلف دعا إليه الملك فيصل بن عبد العزيز، عام 1965، فقد رؤي على أنه محاولة لتوسيع حلف بغداد الموالي للغرب، ضد المد الثوري في العالم العربي، في خضم الحرب الباردة ضد المعسكر الشيوعي. بالرغم من عدم قيام الحلف، إلا أن نكسة 1967 ثم حريق المسجد الأقصى، عام 1969، أديا إلى قيام نسخة من ذلك الحلف تحت اسم منظمة العالم

الإسلامي عام 1970، بهدف استيعاب القوى الراديكالية في المنطقة العربية، كما تدخلت عام 1966 في سياسة الجامعة العربية بالتهديد بسحب التزاماتها المالية من بعض مؤسساتها، وجاءت نكسة 1967 لتثبت عجز النظم الراديكالية أما التيارات الإسلامية في الدفاع عن المقدسات والأراضي العربية وكانت في نظر هذا التيار دليلاً على عدم صلاح حال النظم العربية، وعدم ملاءمتها لقيادة العرب وأحدثت النكسة استقطاباً شديداً داخل الفكر العربي، بين التيار الإسلامي والتيارات الأخرى، سواء القومية أو الماركسية وكانت المحصلة النهائية لصالح التيار الإسلامي وعلى حساب التيار القومي، شهد مؤتمر القمة العربي بالخرطوم في أغسطس 1967 أول التقاء حقيقي بين القوتين المحافظة والراديكالية، عبر عن حقيقة توازنات القوى العربية الجديدة، ووضح أن مقابلة الثورة بالثروة، أصبح أمراً قابلاً لتحقق، ونبهت القوة المحافظة إلى أهمية سلاح الثروة عائدات البترول الذي تمتلكه في إعادة تشكيل مقاليد الأمور في المنطقة العربية وانعكس هذا على تقوية تيار الإسلامية، وانتشرت في المنطقة العربية، عدة اتجاهات متوافقة مع ميول هذا التيار وقواه، منها قبول قرار (242) لمجلس الأمن، الذي دشن الحل السلمى للصراع العربي الإسرائيلى. (أحمد، 2010: 3)

إن القطيعة هي السمة السائدة في العلاقات بين التيارين الإسلامي فعلى المستوى النظري والفكري بالفعل، هناك خلاف جذري فمن هذه الناحية، لا يقبل التيار الإسلامي وجود أية نوازع قومية سواء كانت وطنية أو أوسع من هذا لأن الانتماء في نظره، هو لأمة المسلمين ودولتهم، كما أنه ضد علمنة الأفكار القومية وأساليبها ومؤسساتها ولكن على المستوى العملي والتطبيقي، يختلف الأمر كثيراً، فليس هناك خلاف كبير، بل الملاحظ وجود تنسيق وتعاون سياسيين عريضين، يقومان لا على اتفاق في المبادئ، وإنما على اتفاق في المصالح، والحديث في هذا الصدد ينصب على القوى الرسمية أي الحكومات ولا ينصب على مواقف القوى غير الرسمية. (أحمد، 2010: 4)

إن التيار الإسلامي المعاصر، نقيض للتيار القومي، وإنما هما تياران متميزان، قادت الظروف الموضوعية إلى بروز أحدهما عن الآخر وكأي إطار أيديولوجي أو فكرى يتأثر إلى حد كبير بطبيعة الظروف الاجتماعية والسياسية التي خلقته فإن البيئة الموضوعية التي يعمل فيها هذا التيار الإسلامي فرضت التقاءه اليوم في صورة محددة مع التيار القومي، وإن كانت لا تعبر عن

حقيقة كليهما وأهدافه النهائية ولعل هذا التحديد بعينه، هو الذي يضع علامات استفهام كثيرة حول إمكانيات خلق ظروف مواتية للتفاعل بين الإسلام والعروبة في الفترات المقبلة.

المطلب الثاني : أبعاد النظرية التاريخية لأزمة الهوية العربية:

تُطرح إشكالية الهوية بقوة بالغة في الوسط الثقافي والمجتمعي العربي، وتتحدّد بـــالسؤال: هل هويتنا: عربية إسلامية، محلية وطنية، دينية، طائفية، مذهبية، إضافة إلى من يشير إلى الهوية العالمية كهوية جديدة، هذه الإشكالية تم التصدي لها بعدة أشكال، وذلك باختلاف التيارات الفكرية وتمايزاتها المنهجية والفلسفية، لكن وبغض النظر عن ذلك، هناك أسباب عامة، يمكن أن تكون مشتركة، ومنها: تصاعد الردّة الدينية المحافظة عالمياً وتقسيمها للمجتمعات وفق الهوية الدينية. تأثير الهيمنة العولمية المقترنة بإيديولوجية: نهاية التاريخ، وصراع الحضارات واختتامها في الحضارة الرأسمالية. وبعد إعلان سياسة الحرب على الإرهاب الأميركية في 11أيلول 2001 تمت المقاربة بين الإسلام والإرهاب، مما صعّد من دور الهوية الإسلامية بشكل كبير، وقد شكل تراجع المشروع الاشتراكي عالمياً واندحار الجيش السوفييتي في أفغانستان بيد القوى الإسلامية، دفعة قوية للهوية الدينية، ولأجل فهم هذه الإشكالية، لا بد من الإشارة لمشكلةٍ قديمةٍ قِدم النظام الرأسمالي، فهو نظام علماني كوني استقطابي يعمل لصالح الفئات الثرية والدول الأوروبية. (ديوب، 2011: 3)

وفي سبيل ذلك لم يكن نظاماً يبتغي تجاوز الهويات الأهلية والطائفية ما قبل الرأسمالية بقدر ما حاول تكييفها وتوظيفها لصالح ديمومته، وإفشال فكر عصر الحداثة وما أتى به التنوير الفرنسي خاصة لجهة القطيعة الكاملة مع الفكر الديني وسلطة الكنيسة عن الدولة والسياسة والتعليم، أخذ منها فكرة تحييد الدولة تجاه تلك الهويات، لا تجاوزها، وبالتالي تكوّن النظام الرأسمالي من الفكر الحداثي الذي أعطى للنظام السياسي الرأسمالي أسس نظامه العام، وإمكانية تطوره عبر النظام الديمقراطي العَلماني. وهي من المفارقات ولكنها الوقائع التي لا تخطئها عين المراقب الموضوعي. هذه المفارقة حلَّتها جزئياً الماركسية بطرحِ نفسها وريثة الثورة الفرنسية والتنوير، وأبرزت قضايا العدالة الاجتماعية كضرورات مجتمعية لحل مشكلات الاغتراب والظلم ومشكلات البطالة وأزمات النظام الرأسمالي وتدميره ليس للقدرات البشرية فقط، بل وحتى لموارد الطبيعة والبيئة. (ديوب، 2011: 4)

لا تواجه أمة أزمة هوية ثقافية شبيهة بأزمة الهوية التي تعاني منه أزمة الهوية العربية، فمفهوم الأزمة حول الهوية هو أن الاختلاف حول تحديدها يؤدي إلى اختلاف على شتى جوانب الحياة، سواءٌ أكانت سياسية أم اقتصادية أم أمنية وعسكرية، بل إلى خلاف يؤدي إلى تراجع القدرة على مواجهة مخططات الخارج بمنهج واحد واتجاهات واحدة ووسائل واحدة ويد واحدة. وما العالم العربي والإسلامي وما يواجهه من اختلافات في الرؤى والإيديولوجيات حول الهوية والضعف في المواجهة في شتى القضايا العربية الساخنة، هو نتيجة لغياب الاتفاق حول مفهوم موحد حولها، لم تكن الهوية أزمة حديثة بل لها جذورها التاريخية التي تمتد إلى عمق تكوينها الفكري والسياسي،أي منذ إنهيار آخر حلم أممي إسلامي بسقوط الإمبراطورية العثمانية الإسلامية، وما شاب تطورهما من متغيرات، واختلافات عقائدية وجغرافية، وأحداث سياسية، وما انقسام المشاريع الإيديولوجية إلى قومية وأممية دينية وماركسية إلاَّ مظهر واضح من مظاهر الأزمة، ولهذا وكمثل كل القوميات الحديثة التي لم تعرف الاستقرار إلاَّ بعد صراع طويل، كانت القومية العربية عرضة للعديد من المتغيرات المتواصلة التي لم يتم استثمارها، بل كانت الأحداث السياسية والعسكرية هي المؤثر الأساسي التي تشكل الثقافة السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمعات العربية، وهذه الأزمة أخذ اتجاهين ايدولوجيين يحددان أبعادها : أحدهما قومي حديث، وثانيهما أممي قديم لم يتغير يقوده فكر ديني ذو أغراض سياسية يسعى لبناء دولة دينية عالمية تستمد سلطاتها مما تزعمه تشريعات إلهية، وأممي حديث تقوده فلسفة مادية تسعى لبناء دولة عالمية تستمد سلطاتها من تشريعات اقتصادية وضعية.(غريب، 2008: 2)

إن تأصيل أسباب الصراع بين الحركات القومية والحركات الأصولية الإسلامية قد بدأ بعد هزيمة حزيران في العام 1967م، وكأن الحالة الثقافية الشعبية الإسلامية هي الأكثر تأثيراً لأنها الأكثر انتشاراً، مما ساعد الحركات الإسلامية على أن تستغل حالات الإحباط الشعبي العربي المتولد عن فشل التجارب الوحدوية القومية، أو عن الأخطاء التي ارتكبتها الأنظمة الوطنية القطرية.

من هنا فقد توزَّعت تلك الحركات إلى تيار يمتلك هدفاً ومشروعاً سياسياً؛ وتيار يدعو للعودة إلى تراث الإسلام وأخلاقياته، لكنها كانت كلها تستند إلى أنه لا حل إلا في الإسلام. وقد تأصلت أسباب الصراع بين الحركات القومية والحركات الأصولية الإسلامية: بعد هزيمة حزيران في العام 1967م، في المقابل لم تجد النخب المثقفة، القومية والوطنية، ما تدافع به عن أسباب

النكسات فحسب، وإنما أيضاً كانت ناقدة لما يحصل. وفي الوقت ذاته لم تستطع أن تنظم نفسها في حركة معارضة هادفة وفاعلة، لكي تقدِّم البديل القومي الوطني في سبيل مواجهة النكسات والعمل في سبيل تصحيح الأخطاء التي وقعت، بين هذين التيارين: القومي الوطني والإسلامى، كانت الأكثرية الساحقة من الجماهير الشعبية، المصابة بالإحباط النفسي والوجداني، تفتش عن تعليل وتفسير لما كان قد حصل، ولما كانت الثقافة الإسلامية– في الأصل– تمثِّل عمق الوعي والوجدان الشعبي، أصبحت بموقع الضمير الذي يستشعر الظلم والمعاناة فيحرض على مصادره ومرتكبه. لكن الجانب الوحدوي في تلك الثقافة لم تكن قد ميزت هويتها بعد، فهي تارة وحدوية إسلامية تستند إلى وحدة أبناء الدين الواحد؛ وتارة أخرى وحدوية قومية تستند إلى قوة أبناء الشعب العربي الواحد. لذلك بقيت الثقافة الوحدوية الوجدانية العفوية للطبقات الشعبية، مأسورة في داخل دائرة الانفعال، لتتجاذبها التيارات القومية تارة، والتيارات الإسلامية تارة أخرى.

وبدلاً من أن تستوعب الأنظمة القومية الوطنية، وتياراتها الثقافية الواقع الثقافي الشعبي الإسلامي فقد قاومته باسم الحداثة، لكنها فشلت في التحديث ولم تنجح في تهذيب هذه الثقافة وتطويرها لا شك في نقاء وطهارة العمق الوجداني الوحدوي العربي الإسلامي، ولا شك أيضاً بأن حالة التصارع التي تقوم بها التيارات الوحدوية المختلفة الاتجاهات كانت تساعد على تمزيق هذا الوجدان، فاستفادت القوى المعادية، في الداخل والخارج، من ذلك الواقع، فعملت على تأجيجه باستمرار. (غريب، 2008: 6)

إن إخفاق الفكر القومي العربي بعد العام 1967 كان نتيجة لعيوبه النظرية والمعرفية الإيبستيمولوجية. فالهزيمة التي مُنيت بها القومية العربية في مضمار السياسة العربية بعد العام 1967 ترتبط ارتباطاً وثيقاً بضعف أيديولوجيتها، وهذه نقطة رئيسية من نقاط التركيز في الإسهامات الجديدة. فإن القوة الدافعة للتيار الجديد هي أن يحاول تجنب أي ثقة في غير محلها، وأي رومانسية وأي بساطة تشيع في الواقع غموضاً، فهذه العوامل تُرى باعتبار أنها تكمن وراء هزيمة الصيغة القومية من الفكر القومي العربي. أما حقيقة أن هذه العيوب الهيكلية كانت تفعل فعلها، بينما كان الوطن العربي يفتقر إلى أية مؤسسات ديمقراطية، ما زاد الوضع سوءاً بالنسبة إلى القومية العربية ويصدق هذا بشكل خاص على الرابطة بين القومية العربية والنظم الحاكمة السياسية التي لم يكن فيها مجال للديمقراطية.

على الرغم من الاتفاق على أن الفكر القومي العربي التقليدي قد أخفق، وأنه ربما يكون قد انتهى، فإن الإسهامات الجديدة لا ترى أيّ داعٍ للاعتقاد بأن العروبة أو القومية العربية قد ماتت، وكما يذهب الجابري، فإنه حتى إذا بلغ الفكر القومي العربي "عنق الزجاجة"، فليس هذا برهاناً على عدم مواءمة الفكر القومي العربي، ولا برهاناً على أن القومية العربية منافية للمنطق. ويوحي بأن الفكر القومي العربي التقليدي كان عاجزاً عن توفير نظرية يمكن أن تفسر الواقع العربي تفسيراً علمياً وأن تصمم طريقاً ملائماً لتغييره. أما أن هذا الفكر القومي العربي التقليدي قد أخفق في تحقيق هذه الأهداف، فلا ينطوي ضمنياً على أن محتواه وأهدافه ليست مشروعة أو منطقية. الأحرى أن هذا الإخفاق يصور "عجزالذهن الذي أنتج هذا الخطاب عن صنع بنية نظرية متماسكة قادرة على تفسير الواقع وتوفير قدرات نظرية مناسبة لتحويله". ومعنى هذا أن الفكر القومي العربي لم يكن قارداً على أن يصبح أيديولوجيا "علمية" "تستخدم من أجل أن تغيّره". (الجابري، 1988: 131)

ترى الإسهامات الجديدة في التاريخ العربي أن هذا التاريخ هو تاريخ سلاسل من حركات الوحدة وبالمثل حركات التجزئة. وهذه النظرة الواقعية التاريخية للتاريخ العربي هي جوهر الفكر القومي العربي في عقد الثمانينيات من القرن الماضي. وهي تقوم على تأويل يستخدم مصطلحات جدلية ديالكتيكية. كان التاريخ العربي عملية جدلية لا عملية ثابتة؛ وكانت القوى الطاردة والقوى الجاذبة تعمل فيها معاً. ويفسر هذا كل من حالات وقوع الوحدة وحالات وقوع التفرق في التاريخ العربي. وهنا يمكن أن نلمح ابتعاداً ذا مغزى عن القومية العربية الرومانسية.

ومع أن التفكير الجديد لا يزال يتمسك بمفهوم الأمة العربية مفهوماً أساسياً، فإنه يؤكد على استقلال الأمة عن الدولة فلم تعد الإسهامات الجديدة تقيم رابطة تلقائية بين الأمة والدولة باعتبار أنها تحقيق سياسي لها وبالتالي فإن تأويلاً جديداً يقدّم لانفصال السياسات العربيةهنا لا يعد اساس نظام الدولة العربية وتكريسة تفنيداً للأمة العربية أن يمكن أن تتحد من دون أن يقتضي ذلك أن تكون لها دولة قومية واحدة، أو حتى إذا كانت لها دول كثيرة تسعى لنيل ولاء أفرادها، فيمكن تحقيق الوحدة العربية من دون تدمير هذه الدول بالضرورة وللوحدة أشكال كثيرة لا تستلزم إزالة الدول الإقليمية القطرية وإذ إن التاريخ العربي ذاته قد انطوى على حالات وقوع وحدة وتفرق، فإن نظام الدولة لا يقف حائلاً بحكم تعريفه دون الوحدة العربية.

وعلى النقيض من فرضية الفكر القومي العربي التقليدي، كرست الدولة العربية وجودها، وأخفقت المزاعم القائلة بأن هذه الدولة صنيعة أجنبية، وأن حدودها ورقيّة، في أن تزعزع استقرارها. ولقد برهن نظام الدولة العربية على رغبة وقدرة قوية على الصمود بوجه عداء العروبة الجامعة، أما العروبة الجامعة، فقد أخفقت في تحقيق هدفها الرامي إلى نزع نظام الدولة وتفكيكيه.وعلى الرغم من هيمنة نموذجها الأيديولوجي في عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، فإن الخطابية الصاخبة التي اتسمت بها القومية العربية لم تفلح في إزالة عدوها المتصور: الدولة الإقليمية القطرية ويوحي سجل السياسات العربية منذ الاستقلال بأن الدول لم تعزز كياناتها وهياكلها فحسب، بل أيضاً يبين أن مبرر وجودها قد ساد في حالات كثيرة إذ كانت الصراعات العربية ظاهرة متكررة الحدوث، وكانت الصراعات المسلحةحقيقة من حقائق العلاقات العربية – العربية. (يوسف، 1988: 3)

ومع الوقت مرّت الدولة الإقليمية القطرية بعملية بناء الدولة وشأن أي دولة جديدة، كانت الدول العربية راغبة في أن تنجح في أن توطد ذاتها كدول قومية لقد حاولت أن تكتسب كل السمات التي تجعلها دولاً "حقيقية" شرعية ذات سيادة. وعلى الرغم من افتقارها إلى كثير من متطلبات جهاز الدولة القومية، سلكت الدول العربية كما لو أنها كانت تملك هذه الصفات. فنفّذت برامج لبناء هياكل سياسية، وشرعت في عملية خلق هويات قومية وتواريخ محلية كي تسهل التكامل القومي لجماعاتها.

وعلى الرغم من أن الدول العربية لم تحقق هدف بناء دول قومية تحقيقاً كاملاً، فإنها تبقى ملتزمة بتحقيق هذا الهدف فلقد كان خلق هياكل الدولة يواجه داخياً تحدياً من عوامل مركّبة اجتماعية وسياسية واقتصادية وعرقية ووجود ولاءات بدائية كذلك كانت تواجه تحدياً من العروبة الجامعة أو من الجامعة الإسلامية، وإن يكن هذا تحدياً اسمياً مع ذلك، تبدو الدول العربية "قد تغلبت عليها دون أن تلحق بها إصابة جسيمة أو يصيبها الضعف" ويبدو أن الدولة الإقليمية القطرية "تكتسب باستمرار أرضاً جديدة وتتقدم – ربما بطريقة تدريجية بطيئة – إنما بثبات لا شك فيه(Luciani, 1987: 18)

فرض تكريس نظام الدولة وتماسكه تحدياً خطيراً للفكر القومي العربي الذي تعيّن عليه أن يقدم رداً ملائماً على هذا التحدي هذه هي النقطة التي عندها تبدو إسهامات عقد الثمانينات من القرن الماضي ذات مغزى وواقعية على النقيض من النموذج التقليدي. لقد حاول مفكرو الثمانينات

من القرن الماضي أن يوفروا فهماً لهذه المسائل بطريقة منفصلة عن الأيديولوجيا الجامدة حاولوا أن يفسروا الانفصال بين ما كان يُعتقد أنه القوة الكاسحة القومية العربية، ودعم قوة نظام الدولة وكيانه. إن الفكر العربي الجامع في عقد ثمانينات القرن العشرين يؤكد أن وقائع التجزئة والتفرقة العربية هي أكثر تعقيداً مما كان يظن الرومانسيون، وهذا واضح في الإسهامات التي حللناها هنا ومساهمة نديم البيطار واحدة من الجهود البارزة التي بُذلت في عقد الثمانينات من القرن الماضي إنه يتناول المسألة ويؤكد تحديها الخطير للقومية العربية ويبرز إسهامه ويقرر الحاجة إلى إعادة هيكلةالفكر القومي العربي لكي يتغلب على التحدي. وهذا التحدي يختلف عن ذلك الذي واجهته القومية العربية خلال عقدي العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي، ففي العقود الأولى من القرن العشرين كان على الفكر القومي العربي أن يتصدى لمسألة تحديد الفكرة العروبية ذاتها. وقتها كان لا بد من الدفاع عن العروبة ضد أخطار خارجية في صورة حكم أجنبي. أما الآن فيتعيّن على القومية العربية أن تصارع ضد قوى داخلية. والتحدي كما يرى البيطار هو "كيفة الخروج من ضعف إقليمي نتج داخلياً من اتجاهات وقوى داخلية" (البيطار، 1983: 30).

إن ما يعلل هذا التحدي أصعب هو "نتاج تيارات وقوى داخلية. فإن ما نواجهه الآن ليس البرهنة على الوجود القومي كأمّة. أما الآن فالمشكلة المؤسساتية هي كيفية الانتقال من التجزئية إلى الوحدة، وما يؤكده أن تحقيق الوجود القومي العربي لم يعد مهمة الفكر القومي العربي؛ وهذه مقولة راسخة وتعني ضمناً أن الفكر القومي العربي التقليدي قد أدى دوره ولم يعد مناسباً للتحديات الجديدة. النموذج القديم قوة مبددة ولا تستطيع أن تتعامل مع تعزيز نظام الدولة. والرسالة هي أن ثمة حاجة إلى نموذج جديد ليحل محل النموذج القديم.

إذا ما نظرنا إلى الجامعة العربية نجد أنها تستبعد من الانضمام إليها دولاً تنتمي إلى الإقليم مثل تركيا وإيران كما أنها تضم دولاً تمتد من موريتانيا غرباً إلى جزر القمر وجيبوتي جنوباً إلى العراق شرقاً. ويصعب أن نتصور أن هذه الدول في مجموعها تنتمي إلى إقليم جغرافي واحد، ناهيك عن أن تكون هناك تفاعلات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية فيما بينها. من هنا أعتقد أن الجامعة قد أُنشئت طبقاً لميثاقها وقامت باعتباره منظمة قومية في تشكيلها الأساسي. إذ تتألف من "الدول العربية المستقلة التي تقبل الانضمام إليها" ولا تشترط للانضمام إليها إلا شرط "العروبة"، وإن لم تحدّد أوتوضح تعريف الدولة العربية. ويفترض ذلك أنه لو تقدمت دولة ما في وسط أفريقيا أو في أقصى شرق آسيا تضم نسبةً من السكان يتحدثون العربية تعادل نسبة

المتحدثين بها في جزر القمر أو جيبوتي بطلب الانضمام إلى الجامعة، لقبل طلبها طبقاً للميثاق ولما جرت عليه السوابق. (ابراهيم، 2004: 312)

يكمن أحد جوانب أزمة الجامعة العربية في أنها نظام قومي يحاول القيام بدور نظام إقليمي، دون أن تكون لديها الآليات والتقنيات والشروط اللازمة لقيام منظمة إقليمية. لذلك عجزت عن بناء مؤسساتٍ مشتركةٍ قادرةٍ على توسيع نطاقها والبناء فوقها بأستمرار، وهذا الوضع المتأرجح للجامعة بين القومي والإقليمي يجعل الخطاب العربي يراوح بشكل عام بين الخطاب القومي والخطاب الإقليمي، رغم الاختلاف الأساسي في منطلقات كل منهما، فبينما يتحدث الخطاب القومي عن التجزئة التي فرضها الاحتلال، وعن الحدود المصطنعة التي رسمها الاستعمار نجد أن الخطاب الإقليمي يتمسك بالحدود المقدسة، وبسيادة الدولة القطرية، ووحدة وسلامة أراضيها. وفي الخطاب القومي نجد الثروات الطبيعية ملكاً للأمة كلها، فبترول العرب للعرب كما يقول الشعار المعروف، أما في الخطاب الإقليمي فليس هناك بترول للعرب، بل بترول السعودية أو العراق أو مصر... الخ. القومية عاطفة وشعور بالانتماء يقوم على الاشتراك في روابط اللغة والثقافة والتاريخ، أما التعاون الإقليمي فيقوم على أسس وقواعد سياسية واقتصادية واجتماعية ومشاركة تدعمُها المصالح والمنافع الملموسة. لذلك لا بد له من شروط غير مجرد الانتماء القومي، ومن مؤسسات تنظيمية على درجة عالية من الكفاءة. (ابراهيم، 2004: 313)

قد تبدو الرابطة القومية وكأنها أقوى من الرابطة الإقليمية، وأدعى إلى قيام التكامل الذي يقود إلى الوحدة العربية، وهي مقولة مقبولة من ناحية المبدأ، لكنها تغفل أن عقوداً من التجزئة، وتجذر المشاعر القطرية وتنامي المصالح الضيقة لدى الدوائر الحاكمة والجماعات المستفيدة من الدولة القطرية، قد جعلت تعامل الدول العربية فيما بينها يختلف كثيراً عن تعاملها مع باقي المجتمع الدولي. فهي مع الدول الأجنبية واثقة أنه لا يتهدد استقلالها شيء حتى وإن كان شكلياً، ولا تشعر بانتقاص سيادتها مهما تعرضت هذه السيادة إلى الضغوط والإملاءات الخارجية. والأهم من ذلك كله، اطمئنانها إلى شرعية وجودها كدولة مستقلة. وعلى العكس من ذلك يسيطر على التعامل فيما بينها، الحساسية المفطرة والخوف من الوحدة التي قد تبتلع فيها الدول الكبيرة الدول الصغيرة، وهواجس الحدود المصطنعة التي ينبغي إزالتها، والخلفيات التاريخية التي قد تدفع الجيران الأقوياء إلى الضم والتوسع بذرائع قومية، إلى جانب الشك الدائم في طمع الأشقاء في مواردها المالية وثرواتها الطبيعية. لذلك اتسمت علاقات الأشقاء بالتشبث بالسيادة التي لا تمس،

والحرص على بقاء كياناتهم بعيدةً عن كل مشاركةٍ أو تكاملٍ حقيقي، قد يجر عليهم من التداعيات ما هم في غنى عنه.

إن الوضع الراهن، الذي تعيشه الشعوب العربية، لم يكن ممكناً تحققه بعيداً عن عوامل التفكك والهبوط التي بدأت في التراكم منذ اتفاقية "سايكس بيكو" وتجزئتها لوطننا العربي عام 1916، ووعد بلفور عام 1917، والنكبة الأولى للشعب الفلسطيني عام 1948، ثم انهيار الوحدة العربية بين مصر وسوريا في أيلول 1961، وتطورت بعد هزيمة حزيران 1967، وتعمقت وامتدت بعد كامب ديفيد 1979 ووادي عربة وأوسلو وصولاً إلى هذه الحالة من الخضوع الرسمي العربي وقبوله بتفكيك وإعادة تشكيل الجغرافيا السياسية العربية وفق المخطط الأمريكي الذي يجري تطبيقه في المنطقة العربية، بحيث يمكن القول بأن الربع الأخير من القرن العشرين، والأعوام الأولى من القرن الحادي والعشرين، حملت معها صوراً من التراجع لم تعرف الشعوب العربية مثيلاً لها في كل تاريخها الحديث، الا أنها وفي نهاية العقد الاول من هذا القرن أستطاعت ان تبدأ حراكاً شعبياً استطاع وبنجاح القضاء على بعض الأنظمة العربية كما حدث في تونس وليبيا ومصر، فبدلاً مما كان يتمتع به العديد من بلدان الوطن العربي في الستينات من إمكانات للتحرر والنهوض الوطني والقومي، تحول هذا الوطن بدوله العديدة وسكانه إلى رقم كبير يعج بالنزاعات الداخلية والعداء بين دوله، لا يحسب له حساب أودور يذكر في المعادلات الدولية، وتحولت معظم أنظمته وحكوماته إلى أدوات للقوى الكبرى، فيما أصبح ما تبقى منها عاجزاً عن الحركة والفعل والمواجهة، في إطار عام من التبعية على تنوع درجاتها وأشكالها السياسية والاقتصادية والتكنولوجية والثقافية والسيكولوجية، في ظروف فقدت فيها القوى والأحزاب الديمقراطية الوطنية والقومية واليسارية قدرتها لأسباب ذاتية وموضوعية على الحركة والنشاط والنمو، وتراجع دورها في التأثير على الناس أوعلى الأحداث من حولها. (الصوراني، 2011: 23-25).

إن كل هذه التحولات التي أدت إلى تكريس الأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في فلسطين وبلدان الوطن العربي من ناحية، وتكريس الهيمنة الأمريكية الصهيونية على مقدرات الدول من ناحية ثانية، أسهمت في خلق المناخات الملائمة لانتشار وتوسع الحركات السلفية الأصولية، في ظل تفكك أو تراجع أو أنهيار الحركات والفصائل والأحزاب اليسارية الديمقراطية،

الذي أسهم بدوره في تحفيز الحركات الدينية وتوسعها وانتشارها الكمي الهائل في مجتمعاتنا باسم "الإسلام السياسي" تحت شعار " الإسلام هوالحل ".(الصوراني، 2011: 30)

يقول محمد الجابري- في أن "شعوب العالم العربي تجتاز اليوم ظروفاً صعبة: تواجه تحديات تتهددها ليس فقط في هويتها كشعوب تتطلع إلى تحقيق نهضتها وتقدمها واستقرارها، بل تواجه تحديات وأخطاراً تهدد كثيراً منها في كيانها كوجود، ومن هنا هذا السؤال الذي يفرض نفسه على كل شعب أوطائفة، سؤال: من أنا؟ من نحن؟ وهذا السؤال المقض للمضاجع لا يتعلق بالحاضر، بل يتعلق أكثر بالماضي والمستقبل"(الجابري، 2010)

إن بلورة الهوية القومية يعتمد على الوعي العميق بأن هناك اندماجاً أو هناك علاقات عضوية وثيقة بين التحرر القومي من الهيمنة الخارجية والتحرر من هيمنة الطبقات والجماعات السائدة داخل المجتمع، وذلك انطلاقاً من إدراك مفهوم القومية بأنها "شعور ووعي الشعوب العربية بوجودها المتميز سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وحضارياً، وسعيها لإبراز هذا الوجود"، وفي هذا السياق على ان المنظور الفكري والسياسي بالنسبة للشعور والوعي للشعوب العربية ، وهو منظور يستند إلى الرؤيا الماركسية التي ترى في جموع الكادحين والفقراء المادة الأساسية للروح القومية وتجسيداتها العملية، على النقيض من الرؤية البرجوازية التي تربط حاضر ومستقبل القومية والوحدة العربية بالطبقات البرجوازية.

في ضوء ما تقدم، فإن مسألة الانتماء، ولاسيما الانتماء القومي بوصفه الانتماء الأحدث في مسار التطور التاريخي على الصعيد العالمي، وبوصفه ضرورة تاريخية وراهنة للشعوب العربية، إلا أن هذه الضرورة يستحيل تحققها عبر مسار التخلف السائد في النظام العربي اليوم، بل على العكس لا بد من الممارسة الثورية – بالمعنى السياسي الاجتماعي والاقتصادي والثقافي – للوصول إلى حالة من القطيعة مع هذه الانظمة وشرائحها الطبقية وتجاوزها، وهي مهمة صعبة ومعقدة وطويلة، تحتاج بشكل رئيسي إلى المثقف الطليعي، العضوي، بالمعنى الماركسي، عبر أحزاب يسارية تمارس دورها الفكري والسياسي والنضالي الجماهيري الديمقراطي في إطار الصراع الطبقي الداخلي، وتؤسس لكتلة تاريخية تمهد للسيطرة الثقافية والاجتماعية وصولاً إلى السيطرة السياسية، دون ذلك سيظل مفهوم الهوية الوطنية والقومية باهتاً وغامضاً ورومانسياً حالماً. فالهوية هي أولاً وأخيراً ظاهرة اجتماعية تاريخية، يكمن جوهرها في الوجود الاجتماعي والصراعات الطبقية الاجتماعية التي تحدد سماتها، إذ إن هذه الصراعات وحدها القادرة على

تفكيك وازاحة اشكالية الهويتين الوطنية والقومية بمثل ما هي قادرة ايضاً على وحدتهما في إطار قومي عربي نهضوي موحد، انطلاقاً من أن الصراع الطبقي وحده اليوم، الذي يمكن أن يبعث الحياة في الهوية العربية بوصفها مشروعاً نهضوياً مستقلاً، في مجابهة الهويات الطائفية، كما يقول بحق د.هشام غصيب الذي يرى أن "الهوية العربية مشروع نهضة ومستقبل في حين أن الهوية الطائفية والاثنية مجرد عوائق أمام تحقيق ذلك". (الصوراني، 2011: 53)

إن الهوية ليست قانوناً ثابتاً جاهزاً نهائياً، وإنما هي مشروع مفتوح متطور على المستقبل أي متشابك مع الواقع والتاريخ، وفضلاً عن هذا فهي ليست أحادية البنية أي لا تتشكل من عنصر واحد لها، هو العنصر الديني وحده أو الطبقي وحده، أو الإثنى القومي وحده، أو اللغوي وحده، أو الثقافي الوجداني والأخلاقي وحده، أو المصلحي وحده، أو الخبرة التراثية أو العملية وحدها. وغالباً هي حصيلة تفاعل هذه العناصر جميعاً، دون إغفال بروز أو هيمنة أحد هذه العناصر في مراحل معينة من التطور أو الهبوط والتراجع في هذا البلد أوذاك في إطار عملية الصراع الطبقي، تزامن انتصار دول أوروبية في الحرب العالمية الأولى مع هزيمة الإمبراطورية العثمانية، وبذلك تحول مجرى الأحداث، وأصبح "الآخر" لـــ"العرب" ابتداء من الثلاثينيات من القرن العشرين هو الاستعمار الأوروبي الذي أدى التنافس بين أقطابه إلى تكريس نوع جديد من التقسيم والتجزئة داخل العالم العربي. ومن هنا أخذت الهوية العربية تتحدِّد، ليس فقط برفض الاستعمار الأوروبي فحسب بل أيضاً بالتنديد بالتجزئة التي فرضها أوكرسها وبعدم الاعتراف بـــ"إسرائيل" التي غرسها في فلسطين، ثم بالابتعاد عن الأحلاف العسكرية التي تنشئها القوى الاستعمارية الإمبريالية وفي مقدمتها حلف بغداد CENTO الذي أنشأته بريطانيا عام 1955، ومن ورائها الولايات المتحدة الأميركية".(عبد الجابري،2010: 20)

من هنا أخذت الهوية العربية تتحدَّد، ليس فقط برفض الاستعمار الأوربي فحسب بل أيضا بالتنديد بالتجزئة التي فرضها أوكرسها، وكذلك رفض الاعتراف بـــ "إسرائيل" التي غرسها في فلسطين، ثم بالابتعاد عن الأحلاف العسكرية التي أنشأتها القوى الاستعمارية الإمبريالية وفي مقدمتها حلف بغدادCENTO الذي أنشأته بريطانيا عام 1955، ومن ورائها الولايات المتحدة الأمريكية. وكان ذلك الحلف يضم ثلاث دول إسلامية كبرى هي باكستان وإيران وتركيا، ودولة عربية واحدة هي النظام الملكي في العراق، مع تأييد كل من النظام الأردني والسعودي وذلك في

إطار إستراتيجية الحزام العسكري الذي كانت تقيمه الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية ضد الاتحاد السوفيتي. (الصوراني، 2011: 3)

هكذا وقع الفصل بين القومية العربية و"الإسلام السياسي" والتي فضلت مهادنة الدول الاستعمارية والسير في صف الإمبريالية ضد الاتحاد السوفيتي من جهة، وكرست جل جهودها ضد حركات التحرير في العالم الثالث عموماً، وضد النظام القومي الناصري والحركات الثورية التقدمية والقومية العربية خصوصاً. وفي هذه المرحلة، تجلت مظاهر التناقضات والاختلافات العميقة بصورة موضوعية وحوارية ديمقراطية بين كل من أصحاب الفكر القومي الحداثي العقلاني التنويري وبين التيارات الدينية السياسية الأصولية، خاصة الاخوان المسلمون، فالأخوان المسلمون دعاة أسلمة المجتمع والعودة إلى الخلافة، وكانت نشأتهم عام 1928 هي بداية التراجع عن قيم النهضة والحداثة التي أنتشرت في بداية القرن العشرين، وكانت أيضاً، بداية تجريف – كما يقول نصر أبوزيد – لمفاهيم الوطن والمواطن باسم الاصالة التي تم تجريفها باختصارها في التراث الفقهي وباسم الهوية التي تم اختصارها في الدين .(خليل، 2008: 12)

لقد كان مشروع الاخوان المسلمين وما يزال مشروعاً دينياً ينظر لمفهوم المواطن والمواطنه ومفاهيم العقل والعقلانية والعلمانية والحرية والمساواة نظرة تشكك وريبة ونظرة رفض وتكفير، كما يصفها المفكر نصر حامد أبوزيد. هكذا تم تجريف الوطن باختصاره في دين الأغلبية، وتم تجريف الدين باختصاره في الرؤية الفقهية للعالم، وصولاً إلى المرحلة الراهنة حيث صارت " الصدقات" وموائد الرحمن مجال للمنافسة بين الأثرياء، وصارت عشرات الفضائيات تعرض الفتاوي الدينية الشكلية في زواج المتعة والمسيار وتفسير الأحلام، ضمن اقتصاد السمسرة الكومبرادوي، بحيث نجد في ظل استشراء خضوع الأنظمة وتخلف المجتمعات العربية في هذه المرحلة ولادة ظاهرة طارئة، فحواها أن التراث والفكر الديني السلفي المتعصب بات اليوم يسحب المجتمعات العربية إلى الوراء، أن السبب في انتشار هذه الظاهرة يعود إلى " طبيعة " هذه المجتمعات التي تغلغلت في أوساطها مظاهر القلق والإحباط واليأس الناجم عن تزايد المعاناة والفقر والبطالة والفساد، دونما أي أفق أوضوء يؤشر على الخلاص، وبالتالي لم يكن مستغرب عودة هذه المجتمعات إلى الخلف بالمعنى التراثي، أو إلى الفكر الديني السلفي ثم تستسلم له، ليقودها – كما يقول الراحل نصر أبوزيد – بحيث مظاهر وأوضاع البطالة والفقر والهبوط

السياسي والفساد وكل مشكلات المجتمع العربي " تُحَوّل إلى قضايا تحلها العودة إلى قيم الدين، وعلى رأسها عودة المرأة إلى البيت والحجاب والنقاب" .(أبوزيد، 2007: 5)

إن إشكالية الأزمة الراهنة تتجلى في أن الأوضاع والضغوط الداخلية العربية تشكل العامل الرئيسي الأول في نجاح أوفشل الضغوط الخارجية، فمن غير الممكن تحليل الأوضاع السياسية العربية، ومسارها، بمعزل عن مسار التطور الاقتصادي الاجتماعي الداخلي باعتباره الركيزة الأولى والمدخل لخضوع النظام العربي وتبعيته للمراكز الرأسمالية وضغوطاتها الخارجية، إذ إن التراكمات البطيئة والمتسارعة في الواقع الاقتصادي الاجتماعي السياسي العربي، وتحولاتها خلال العقود الأخيرة عبر سيطرة القوى الرأسمالية، لطفيلية والتجارية، والعقارية، على مجمل البنية الاجتماعية والسياسية العربية، أدت إلى تراكم واتساع التناقضات الداخلية مع الجماهير الشعبية من جهة، وإلى تطابق مصالح البنية الطبقية العليا الداخلية الحاكمة، مع مصالح وشروط المراكز الرأسمالية الخارجية أوالعولمة من جهة أخرى. (الصوراني، 2011: 9)

هذا هو جوهر الإشكالية أو الأزمة السياسية في النظام العربي الراهن، ببعديهما التحرري على الصعيد الوطني والقومي، والديمقراطي الاجتماعي الاقتصادي المطلبي على الصعيد الداخلي، اللذين لا يمكن تحققهما بدون توفر النظام السياسي المعبر عن ارادات وتطلعات ومصالح الجماهير الشعبية ويقوم على خدمتها .(الصوراني، 2011: 10)

في الوقت الذي يعيش فيه العالم الإسلاميّ مرحلة من هيمنة الفكر الأصوليّ وصعود الهويات الدينية والطائفية يتم طرح أفكار من قبيل التقريب بين الأديان أو بين الطوائف عبر رجال الدين هذه الظاهرة في الحقيقة ليست سوى تعبير آخر عن هيمنة النفاق السياسي والاجتماعي في المنطقة، وعن ميل نحو التعاطي السطحيّ مع المشكلات البنيوية وعن البحث عن حلول ترقيعية لها، إنّ صعود الهويات الدينية والطائفية يعني فيما يعنيه، بروزاً للمقولات اللاعقلانية، وهيمنة للمقدّس الميتافيزيقيّ، وتعصّباً للدين يحوّله من صفته كمعتقد إلى هوية جوهرانية متعالية على النقد أو التشكيك أو المساءلة العلمية، ولذلك أزيحت تدريجياً مقولات الأمة القومية التي لم يكن لها من نصيب قويّ للازدهار خارج إطار النخب الثقافية والسياسية، والتي شوّهها فساد تلك النخب وارتباطها بنظام الهيمنة العالميّ، لتحتلّ مكانها مجدّداً مقولات الأمة الإسلامية وحاكمية القرآن ومرجعية الكتاب والسنّة، ثم لتنطلق حملة واسعة لإعادة أسلمة المجتمع، وهي حملة ساعد على انتشار افكارها طبيعة المجتمع الذي يعاني من الفقر والجهل

والمرض وقد أخذت ظواهر الأسلمة المتصاعدة للمجتمع تتجلّى في انتشار كاسح للحجاب كمّاً ونوعاً ، وإطلاق اللحى بين الشباب، والانتقال إلى الزيّ التقليديّ، وانتشار تداول الكتب والأشرطة الدينية، وتزايد أعداد الأدعياء ورجال الدين وتزايد مواردهم المادية، وكلّ هذه الظواهر كانت في جوهرها تعبيراً عن أولوية الهوية الدينية وانبعاث لمقولاتها، فقد وجدت الأصولية الدينية في الحداثة خصمها الأيديولوجيّ الأساسي، ولذلك سعت للانقضاض على ما كان قائما من مظاهره، واتسعت مساحة اللامفكّر به، كما انحدرت أهمية العلوم الاجتماعية والجامعات بوصفها مراكز للتحديث والعقلانية. لم يعد الدين بأيّ شكل من الأشكال معتَقَداً، صار مقدّساً بذاته، صار مرادفاً للقراءة الأصولية له، صارت نسخته الاجتماعية أكثر تزمّتا من نسخته الرسمية. (القرعاوي، 2010: 12)

إذ من الصعب أن تجد خطاباً حديثاً في الفكر العربي المعاصر يخلو من جدل فكري حول ما يمكن أن يمثله الإسلام في بناء الدولة وتفرعاتها، فإذا كان الحديث عن شكل النظام السياسي ومضمون القانون الدستوري فلابد أن نجد حضوراً للإسلام في محاور النقاش ولابد أن يكون لهذا النقاش موقف من الإسلام سواء أكان هذا الموقف رفضاً أوقبولاً، ولا يمكن قبول موضوعية بحث أوحوار معين ما لم يحدد موقفه إزاء الإسلام ونظرياته في الحكم والإدارة على اعتبار أن المجتمع العربي يضم بين دفتيه أغلبية شعبية لا تزال تنظر إلى الإسلام كمشروع خلاص ونظاماً متكاملاً وبأنه وحده الكفيل بإخراج المجتمع من أزمته الراهنة، على الرغم من وجود الرأي المضاد لذلك. (الجابري، 1988: 61)

وهكذا يرتبط مفوهما الإسلام والدولة ارتباطاً وثيقاً الأمر الذي جعل الكثير من محاور الخلاف بين المفاهيم الإسلامية ومفاهيم الخطاب العربي المعاصر المخالف لها لم تزل موضوع نقاش وجدال، بل إن الصحوة الإسلامية الحديثة كانت محركاً مهماً للكثير من الموضوعات التي بات المجتمع العربي يتطبع بها حتى وإن كان على خلاف مع المفاهيم الإسلامية.

أثبت المدخل الإيديولوجي القومي فقط لإقامة التنسيق أو الوحدة بين الاقطار العربية فشله في التطبيق العملي ، فرغم انطلاقه من وحدة الدين والتاريخ والثقافة واللغة والمصلحة المشتركة بين الشعوب العربية ، فإنه لم يكن متفاعلاً بالقدر الكافي للظروف الخاصة بكل قطر عربي على حداً سواء أكانت داخلية أم خارجية، وكذلك لم يكن قادراً على إيجاد برامج متكاملة للعمل العربي المشترك بما يوفر قاعدة يمكن الانطلاق من خلالها للتنسيق والتعاون العربي ، فالرابطة القومية

أصبحت تتمثل بمجموعة من الشعارات والنداءات للدول أو الأحزاب السياسية ، ولكنها تفتقر دائماً إلى تحويلها إلى واقع عملي يشعر به المواطن العربي ، في ضوء ما وصـلت إليـه التـدخلات الإقليمية والدولية من مستوى خطير تجاوز مرحلة التدخل في القـضايا الـسياسية إلـى تحديـد التوجهات السياسية الداخلية والخارجية للدولة القطرية ومن ثم على مستوى النظام الإقليمي، حتى تعميق مفهوم الدولة القطرية وأصبح حقيقة ثابتة في الوطن العربي لها قواعدها والمدافعون عنها وتحظى برعاية دولية لحماية السيادة الوطنية والدفاع عنها . (باقر، 1994: 13)

إن القومية العربية انطلقت من مفكرين قوميين حاولوا من خلال أطروحاتهم الوصول إلى تبني توجهاتهم السياسية للقيادات السياسية العربية عبر مراحل تطور النظام الإقليمي العربي ، ولكن بسبب ما واجهه النظام من تحديات وتهديدات سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية أثرت على بناء الدولة الوطنية التي تضم في مكوناتها كافة الأطياف السياسية، ويضاف إلى ضعف الطرح القومي العربي بسبب قلة المفكرين العرب الذين يتصدون للدفاع عن هذا الفكر والطرح من خلال وضع أسس منهجية تعالج المشاكل التي يعيشها العالم العربي في مختلف المجالات ، أن القومية والقطرية تعد من أهم المتغيرات التي لها دور رئيسي مؤثر في تفعيل عمل المؤسسات العربية التي تهدف إلى دعم العمل العربي المشترك، فالاستعمار استطاع أن يترك له منفذاً يمكن من خلاله أن تثير الخلافات بين الدول العربية في أي لحظة عبر الزمان والمكان .

المبحث الثاني: الصراع بين التيارات القومية والإسلامية وبناء الدولة في العالم العربي:

لا يمكن لأحد ممن شغل فكره في تتبع الأطروحات العلمانية أن ينكر الصلة الوثيقة بين التيارات القومية والعلمانية إذ إن أغلب النظم السياسية والثقافية والاجتماعية التي طبقتها الدولة الحديثة هي وليدة المشروع القومي الذي لم يخف تبنيه للعلمانية، وأن صعود التيار الإسلامي بقاعدة جماهيرية عريضة وبخطاب سياسي يطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية، أو قوانين الإسلام، ويلح على تأسيس النظام السياسي طبقاً للنظرية السياسية الإسلامية ومفهومها للدولة ضاعف من مساحة الحرب الإيديولوجية والصراع الاجتماعي والسياسي، فقد أعاد المشروع الإسلامي الحديث طرح المشكلات في الفكر المعاصر الذي تبنى المفاهيم الغربية وحاول عكسها على المفهوم العربي بعد أن كساها بالكساء القومي فقد حفلت كتابات ميشيل عفلق في أواسط الأربعينيات والخمسينيات بالإشارة إلى الدين في حياة العرب، لكنه وغيره من منظري حزبه كانوا ينظرون إلى الدين الإسلامي من زاوية خاصة غير الزاوية الطبيعية التي تفسر انتماء الدين إلى الوحي الإلهي بكل ما تحمله كلمة الوحي من انتماء مطلق إلى الله تعالى، فهم يفسرونه على أساس انتمائه القومي المرتبط بالمكان أكثر من ارتباطه بالسماء، والمعبّر عن مكونات وأخلاق القوم أكثر من تعبيره عن رسالة ربانية.

إن تحليل دور التيارات الفكرية ومنها الإسلامية والقومية في بناء الدولة يتطلب تحليلاً ورؤية كل منهما للهوية العربية ومنظور الهوية في الطروحات الدينية والعلاقة بينن السلطة والمجتمع والحريات والصراع بين الهوية القومية والدينية والوطنية الأممية التي من خلالها سنصل إلى فهم واضح لطبيعة هذا الصراع في بناء الدولة للمجتمعات العربية وهذا سيتم تناولة في المبحث من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول : المنظور الإسلامي والقومي للهوية العربية

المطلب الثاني : الهوية العربية في الطروحات الدينية والديمقراطية.

المطلب الثالث : مأزق الهوية القومية والهوية الأممية والهوية الوطنية والهوية الدينية

المطلب الأول : المنظور الإسلامي والقومي للهوية العربية

في ظل تفاقم الأوضاع السياسية والاجتماعية وتردي الحالة الاقتصادية وسيادة لغة العنف، التي تقودها السلطات الحاكمة غالباً فان الحديث عن المأزق الشامل والأزمة المفتوحة صارت عنواناً لكل حديث يتناول واقع المجتمع العربي، ولأن السلطة القائمة تراقب مسار الجدل الثقافي وتطورات الصراع الاجتماعي والسياسي لتحدد موقفها فأن استناد النظم إلى إيديولوجية الحداثة، جعلها تستفيد من المواقف التي تعبر عنها النخبة الثقافية التي تتبنى الايديولوجية ذاتها، لتسبغ المشروعية على ممارستها القمعية ولتستمر في انتهاج سياستها التي وصلت إلى طريق مسدود، وهكذا صار محكوماً على المجتمع أن يدور في حلقة مغلقة ولا يجد حلاً لمشكلاته، بل إن التأزم بلغ حد الانفجار، لأن التعارض في المواقف يدفع نحو الاصطدام حتماً، فهناك أغلبية شعبية تطالب بان يكون الإسلام هو المحور الأساس الذي تدور حوله مشاريع الدولة الجديدة ومنه تكتمل صورة الدولة التي تطمح الشعوب العربية الوصول إليها، وهو أمر يصطدم حتماً بمفاهيم الإيديولوجية القومية التي تتعمد وضع الأزمات أمام الأطروحات الإسلامية وتشويه صورتها بأشكال متعددة لعل أهمها وأخطرها صورة الإسلام الإرهابي في مقابل الدولة المعاصر المتطورة اقتصادياً. (الموسوي، 2010: 3)

إن هناك عدداً من المثقفين الذين هم في الظاهر ضد الأنظمة الحاكمة يدعون بشكل أوآخر إلى مفهوم فصل الدين عن الدولة أو إلى علمنة الدولة ناسين إن في ذلك الأمر دعوة إلى مساندة الخطوات الدكتاتورية التي تحاول حكم الناس بالسوط والسيف وأن مثل هذه الدعوة لا تجعل أمام أبناء الموطن خياراً غير الخضوع إلى الحاكم لأنهم لا يجدون ــ إذا ما تحقق هذا الفصل بين الدين والدولة ــ من ينهضهم ضد الدكتاتورية الظالمة، وخصوصاً بعد فقدان الثقة الكبير والخذلان الذي سببته القومية وأطروحاتها إلى أبناء هذه الشعوب، " إن المنطق السابق ذي اللون الصارخ في الدعوة إلى العلمانية واستنساخ نموذج حضاري آخر، لم يعد مجدياً في إقناع قوى الأغلبية. ولهذا اتجهت القناعة إلى إحياء الجدل من جديد حول موضوعية العلاقة بين الإسلام والدولة فاستعاد البعض مواقفهم من جديد في المعارضة وبالذرائع القديمة، ووقف آخرون في منتصف الطريق متعللين بإشكالات عديدة، ووافق آخرون بتردد، وبالدعوة إلى تجديد بعض المفاهيم والمصطلحات وتغيير المضامين التي ترتبط بما يعنيه تأسيس نظام الحكم وصياغة الدستور وفق الرؤية الإسلامية، على أن ابرز الإشكالات المطروحة، التي ارتبطت بشكل نظام

الحكم وصلاحيات الحاكم وكيفية اختياره والعلاقة بين الحاكم والمحكومين، وطريقة المشاركة السياسية والرقابة على الحكم، وحقوق الأقليات الدينية، والمرأة ودورها الاجتماعي... الخ. (الموسوي، 2010: 4)

ومع طرح هذه القضايا احتدم النقاش على أشده من جديد وعاد السجال ليغرق المجتمع في فوضى الأفكار، فيما كان المفترض أن ينتهي هذا السجال ويخرج من الغرف المغلقة ودوائر التنظير إلى معالجة الواقع وفق معطياته الموجودة، ببنيته الثقافية، وتاريخه ومطالبه، حتى يتم تفصيل مشروع النهضة ونظرية التغيير والبناء من جديد، وحتى يتم تحديد الاختيارات المنسجمة مع معطيات الواقع الاجتماعي.(ندوة الحوار القومي، 1989)

ومن هنا كان على الحركات الإسلامية أن تنتبه إلى الطريقة التي يمكن بوساطتها الخروج من مأزق الصدام مع التيارات المضادة لها بنتيجة يرضاها الفرد المسلم وأن تؤسس لمفهوم متكامل للدولة التي تطمح تحقيقها على أرض الواقع، وهو أمر لا يكون إلا بأمور عديدة لعل أهمها التخلص من النزاعات بين أطرافها وتكريس أطروحاتها لمعالجة حالة الفرد المسلم وإخراجه من أزمته الثقافية والاقتصادية وإرجاع الثقة من جديد في حقيقة هذه الأطروحات وقدرة الدولة الإسلامية على تحقيق ما فشلت في تحقيقه الأطروحات الأخرى المناهضة للفكر الإسلامي، تثير ثنائية الحداثة والهوية العديد من الصعوبات المنهجية والعملية في عمليات "التكيف" و"الاستيعاب" و"التفاعل"، مما يؤثر على النقاش العمومي بصدد هذه الثنائية، كنتيجة لحالة "اللاحسم التاريخي" التي تعيشها تيارات الأمة الأساسية. (شمس الدين، 2004: 11)

والمتتبع لإحداثيات هذا النقاش، تتجلي أمامه ثلاث أطروحات أساسية؛ أطروحة الهوية الفاعلة القائمة على التكيف الاستيعابي لمقتضيات الحداثة، وتمثلها الحركات الإسلامية المعتدلة، وأطروحة الهوية التقليدية التي تنطلق من مبدأ "ليس في الإمكان أبدع مما كان" وتمثلها التيارات السلفية، ثم أطروحة ثالثة تعد الحداثة لحظة أو فرصة تعبر عن حالة "ما بعد الهوية".

وعلى الرغم من أن التاريخ العربي لم يمتثل لأوامر ذلك الفكر، وسار باتجاه مغاير لإملاءاته، فإن الفكر القومي المذكور لم يتزحزح عن موقفه، ولم يقم بمراجعة نقدية له، وظل يعاند التاريخ مستغرقاً في تأملاته، ومستسلماً لنزعته الإرادية. فعوضاً عن النظر إلى الهوية على أنها صنعتها الأحداث التاريخية السالفة، مثلما تصنعها الآن، وستظل تصنعها في المستقبل، تصبح

رسالة الأمة العربية عند أصحاب هذا الفكر التعريف الذي حجبته عن وعينا تلك الأحداث، ولحقه من التشويه ما يستدعي القيام بحركة ثورية لاستعادته نقياً كما كان.

وبسبب هذه النزعة الميتافيزيقية لهذا الفكر، واستنساخه أحياناً لفكر الآخرين، فقد نظر إلى الأمة على أنها أمة متجانسة مكونة من أصل واحد، ومن ثقافة مشتركة واحدة، أما ما يبدومن فوارق قائمة بين أبنائها، فليس سوى فوارق عرضية زائفة تزول جميعها بيقظة الوجدان العربي دستور حزب البعث وقد أدى هذا الإنكار للتمايز إلى أن أصبحت فكرة التنكر للذاتية الثقافية للجماعات المختلفة المكونة للجماعة القومية الواحدة هي أساس الممارسة السياسية في الوطن العربي، الأمر الذي أفضى عملياً إلى بناء السياسة العربية على غش متبادل، أي على خدعة تعكس في الواقع جو الحرب الكامنة في كل صراع سياسي عميق الجذور.(غليون، 2008 : 8-9).

أما فيما يتعلق بمضمون عملية التوحيد القومي، فإن الفكر القومي تجاهل واقعة التعدد والاختلاف في المجتمع العربي. إذ بدلاً من النظر إلى انقسام هذا المجتمع إلى قبائل وعشائر وجماعات إثنية وأديان ومذاهب وطوائف ومتحدات إقليمية مغلقة، وطبقات وفئات اجتماعية على أنه واقعة تاريخية يتعين البحث في عملية تجاوزها في إطار من الوحدة التي تقبل بالتنوع داخلها، تراه يكتفي بتوجيه الإدانات الأخلاقية لها، دون القيام بدراسة علمية دقيقة لعملية تشكلها، وكيفية تجاوزها، وقد تحكمت بالفكر المذكور معضلة العلاقة بين العروبة والإسلام؛ متمثلة في الخلاف المستمر حول أيهما الذي يحمل الآخر، العروبة أم الإسلام، الأمر الذي جعلها قنبلة قابلة للانفجار في كل لحظة. كذلك تحكمت بالفكر المذكور معضلة أخرى تتعلق بآلية التعامل مع الهوية القطرية، ومع الدولة القطرية كمؤسسة قادرة على البقاء بالرغم من المشاكل التي تواجهها والرفض المعلن لهما، كذلك يوجد تيار ثالث مناقض للقومية، ولصالح هوية أكثر شمولاً لا حدود جغرافية لها هي الهوية الإسلامية. وقد بنى بعض أصحاب هذا التيار موقفهم على أساس عقيدي مؤداه أن القومية مقولة علمانية تناقض العقيدة والدين. (خليل، 2008: 6)

وأن أواصر الأرض واللغة والمصالح المشتركة إنما هي عوائق ضعيفة، وأن الحضارة لم تكن يوماً عربية وإنما كانت إسلامية، ولم تكن يوماً قومية وإنما كانت عقائدية سيد قطب، بينما عد بعضهم الآخر موقفهم على أساس أن النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي، وأن نصارى الشام هم الذين روجوا لها د.يوسف القرضاوي. وقد بلغ التطرف عند بعضهم إلى حد

اتهام الدعوة إلى القومية العربية بالكفر الصريح، واتهام كل من انتسب إلى حزب عقائدي، وكل من اعتنق فلسفة غير الإسلام بالتهمة نفسها، لكن يوجد داخل هذا التيار من يدعوإلى التعامل مع المنطقة كوحدة ذات مصالح وهوية مشتركة، ودفعها باتجاه تحقيق الوحدة العربية راشد الغنوشي، كما يوجد من يدعوإلى التوفيق بين العروبة والإسلام د. حسن الترابي، ويوجد تيار رابع يدعو أيضاً إلى الهوية نفسها، ولكن على أساس وحدة الطبقة في العالم، بدعوى أن الدعوة إلى هوية قومية، إنما هي دعوة شوفينية أطلقتها البورجوازيات الأوروبية للحفاظ على مصالحها عبر الهيمنة على شعوبها، وتسويغ استعمارها للشعوب الأخرى، غير أنه تظهر دعوات جديدة بين الفينة والأخرى صريحة أحياناً وخجولة أحياناً أخرى لإعادة النظر بهذه المسألة. (خليل، 2008: 7)

إن الثابت بالرغم من ذلك أن الانتماء القومي كان ولا يزال يقفز إلى الواجهة، ويطغي على أي شكل آخر من أشكال الانتماء كلما تعرضت الأمة العربية لخطر كبير أوحققت إنجازاً مهماً في مسيرتها، كما حدث عام 56و58و67 و73ــ وكما يحدث الآن. وهذا ما يجيز الإدعاء بأن ثمة هوية عربية عامة ومشتركة كانت ولا تزال تشكل المقوم الأساسي لصبغ شخصية الإنسان العربي بطابعها، وإذا صحّ هذا الزعم، فإن الأزمة القائمة ليست، على هذا الأساس، أزمة هوية، وإنما هي أزمة مجتمعية أساسها إخفاق القوى القائدة للمجتمع العربي من التصدي لمواجهة التحديات التي يواجهها كما أسلفت قبل قليل.

أما أمر تفسير تعدد التيارات وتناقضها في النظر إلى مسألة الهوية في المرحلة الراهنة، فإنما يعود في نظري إلى عاملين أساسيين؛ عامل ذاتي ويتعلق بطبيعة النخبة التي تقود التيارات الأيديولوجية المذكورة وآليات تفكيرها، وعامل موضوعي، ويتعلق بطبيعة الدول العربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها القائمة في الوطن العربي.(خليل، 2008: 9)

ففي الحالة الأولى، وباختصار شديد، نلاحظ أن الأولوية في عملية صياغة الفكر، وما يفضي إليه من صراع وتصادم بين أصحاب تلك التيارات، لم تعط لقراءة الواقع من أجل انتاج المشروع المجتمعي العربي في كل مجال من مجالات احتياجات تأسيسه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وتحديد آليات فعله التي تتوافق مع إنجاز هدفه المتمثل بالتحرر وتجاوز التخلف من جهة، وتحقيق التقدم على كافة الأصعدة من جهة أخرى، وإنما أعطيت وتعطي لتسويغ القوالب الجاهزة التي تشكل مرجعيات قارة للتيارات المذكورة، والمنظور إليها على أنها صيغ

تكونت مرة واحدة وإلى الأبد، وفي لحظة ماضية من التاريخ يجب أن يُقدّ الواقع، كل واقع، على قدّها، ويمتثل لأوامرها.

ويمكن التدليل على صحة هذا الزعم لدى معظم هذه التيارات بالنقاط الرئيسية التالية:

- بينما تحيل الهوية إلى كيان ليس معطى جاهزاً أونهائياً، وإنما إلى أمة ما تفتأ تتكون وهي تغتني بتجارب أهلها، ومعاناتهم، وانتصاراتهم، وتطلعاتهم، وأيضاً بسبب احتكاكها سلباً أوإيجاباً بالهويات الأخرى التي تدخل معها في تغاير من نوع ما، دون فرض نمط ثقافي معين على الأنماط الثقافية المتعددة القائمة والمتعايشة عبر تاريخنا الطويل – أقول بينما يكون الأمر على هذا النحو، فإن بعض التيارات المذكورة تحيل الهوية إلى مقولة ميتافيزيقية ناجزة وثابتة لا تطالها التغيرات، ولا تؤثر بها الأحداث التاريخية، عمادها التجانس التام في الأصل أواللغة أوالثقافة.
- بينما لم يكن التقابل بين العروبة والإسلام عبر التاريخ تقابلاً ذا مضمون مفاهيمي، ولم تكن ثنائيته ثنائية قطبية على صعيد الهوية، وإنما كانت تفعل فعلها على مستوى الأداة فحسب؛ أي الأداة التي ينبغي تحريكها للدفاع عن الهوية وحمايتها ضد الاستعمار في فترة من فترات التاريخ العروبة في مواجهة الاستعمار العثماني، والإسلامية أحياناً في مواجهة الاستعمار العربي كما يرى الجابري، فإن أصحاب بعض التيارات المذكورة أرادوها حرباً شعواء لا بد من انتصار قطب فيها الإسلام واستسلام الطرف الآخر عنوة أو تدميره العروبة والطريف في الأمر إن أحداً من أنصار هذا التيار لم يطالب الإيراني بأن يتخلى عن هويته بوصفه إيرانياً، ولا الباكستاني ولا الأفغاني، ولا غيرهم في الاقطار الإسلامية الأخرى.(خليل، 2008: 93)

غالباً ما يحدث إصرار من قبل النخب على الدمج بين الثقافي والسياسي بدعوى ضرورة الدمج فيما بينها، فيترتب على ذلك أن تصبح الهوية الثقافية تابعة للهوية السياسية وبالتالي أداة طيّعة للاستخدام السياسي كلما بدا لأصحاب المصالح ذلك ضرورياً لهم. وقد ترتب على ذلك ضياع الهوية وتحميلها أوزار العبث السياسي، مما أعطى الفرصة المناسبة لاعتبارها سبب الأزمة، عوضاً عن النظر إليها على أنها إحدى نتائجها، حفاظاً من النخب المذكورة على تثبيت مصالحها، وخوفاً من أن يهدد ارتقاء وعي الناس لمجالات سياسية قد تهدد المناصب التي تشغلها في قمة الهرم الحزبي أو الحكومي الذي يشكل أساس بنائها ونظرتها للمجتمع ، فقد عمدت إلى

تلقين أعضائها كلماتها هي طالبة منهم حفظها عن ظهر قلب من دون استيعاب لها، ومحذرة إياهم من إقامة أي نوع من الحوار إلا مع رفاقهم أو إخوانهم في التنظيم، بحيث لا يسمع الإسلامي غير آراء الإسلاميين، ولا يسمع القومي غير آراء القوميين، وكذلك الماركسي والطائفي والمؤيد والمعارض... الخ.

المطلب الثاني : الهوية العربية في الطروحات الدينية والديمقراطية.

لقد كان الخيار القومي العربي ولا يزال يعني القناعة بأن العرب أمة واحدة تتألف الآن من أقطار متعددة لكنها تشكل فيما بينما امتداداً جغرافياً وحضارياً واحداً وتكتمل فيها الموارد والطاقات المطورة من هذا الخيار هم حتماً من غير العرب الذين في الماضي، كما هم في الحاضر يمنعون تكامل الأمة العربية: حفاظاً على مصالحهم في المنطقة، وعلى مستقبل استنزافهم لخياراتها ومواردها وطاقاتها المادية والبشرية.

وكان من المفهوم أن يحارب غير العرب على المستويين الإقليمي والدولي فكرة القومية العربي. لكن تم إطلاق السهام على هذه الفكرة من بعض أبناء العروبة وما هي أسباب تراجع الدعوة القومية العربية والقومية لصالح دعوات أميمية دينية أو اقليمية طائفية وهل يمكن اعتبار الفكر الديني مسألة تتناقض مع فكرة العروبة.

هذه التساؤلات ليست بموضوع جديد على المنطقة الافكار العربية فهو موضوع لا يقل عمره عن مائة سنة. فمنذ مطلع القرن العشرين يدور التساؤل في المنطقة العربية تحديداً حول ماهية هوية هذه المنطقة وهي المرحلة التي بدأ فيها فرز العالم الإسلامي بعد انتهاه الحقبة العثمانية إلى دول وكيانات لكن ما حدث خلال القرن العشرين أثبت عدم إمكان الفصل في المنطقة العربية ما بين العروبة الثقافية والإسلامية الحضارية فالعروبة والإيمان الديني حالة متلازمة في المنطقة العربية. وهي مختلفة عن كل علاقة ما بين الدين والقوميات الأخرى في العالم الإسلامي. فقد كان على تركيا لكي تبتعد عن الدين وهو هنا الإسلام لتأخذ بالعلمانية وبالمنحى عليها أن تتمسك بقوميتها التركية وهذا المثال الذي حدث في تركيا جعل الكثيرين من العرب المتمسكين بدينهم الإسلامي، يعتقدون أن الحديث عن العروبة يعني التخلي أيضاً عن دينهم قياساً على التجربة التركية العلمانية في مطلع القرن العشرين، بينما الأمر يختلف من حيث العلاقة بين العروبة والإسلام، وهي مسألة خاصة بالعرب لاتشرك معهم فيها أية قومية أخرى في العالم

الإسلامي فالعربية هي لغة القران الكريم، والثقافة العربية هي التي انتشرت من خلالها الدعوى الإسلامية في العالم فحينما فصل العروبة الثقافية عن الإسلام الحضاري فكان ذلك هو فصل لغة القرآن الكريم عن القرآن الكريم نفسه، وكأنه فصل للارض العربية التي عليها المقدسات الدينية عن الدين الإسلامي هذه الخصوصية في العلاقة تجعل من إضعاف العروبة إضعافا لوعاء الإسلام الثقافي والعكس صحيح أيضا فحالة الجزائر حينما كانت تحت الاحتلال الفرنسي خير مثال على ذلك إذ حاولت فرنسا أن تضع بديلين في الجزائر: بديلاً حضارياً وهو الحضارة الغربية بدلاً من الحضارة الإسلامية وبديلاً ثقافياً حينما حاولت فرنسا الجزائرية وفرض اللغة الفرنسية بدلاً من اللغة العربية فكيف حافظت الجزائر على عروبتها وعلى إسلامها لقد فعلت ذلك من خلال التمسك بالقران الكريم فمن خلال التمسك بالإسلام نفسه تمسكت الجزائر بعروبتها وقد حدثت حالة المتشابهة في المشرق العربي حيث كان الدفاع عن اللغة العربية الثقافية العربية والذي أسهم به العديد من الأدباء المسحيين العرب هو محافظة على لغة القران الكريم وتراث الإسلام الثقافي.(غندور، 2011: 3)

فحتى لو كانت هناك ممارسات كثيرة باسم العروبة والإسلام تسمى إلى العروبة نفسها أو للاسلام نفسه فإن خصوصية العلاقة بين العروبة الثقافية والإسلام الحضاري تستوجب حرصاً على الهوية العربية لدى التيارات الفكرية والسياسية التي تقود الآن حركة التغيير الشعبية في البلاد العربية، فمن الاخطاء الشائعة مثلا فهم القومية العربية وكانها أيديولوجيات عقائد سياسية بينما القومية العربية هي اطار للهوية الثقافية بغض النظر عن العقائد والأفكار السياسية. اذا يمكن أن تكون قومياً عربياً علمانياً: ويمكن أن تكون قومياً عربياً إسلامياً ويمكن أن تكون قومياً عربياً ليبرالياً أي نستطيع وضع أي محتوى "أيديولوجيات" داخل الإطار القومي فالقومية هي هوية إطار تضع فيه محتوى معينا وليست هي المحتوى المشكلة التي حدثت خاصة في النصف الأول من القرن العشرين، تمكن في أن معظم الطرح القومي كان في حال تجاهل لدور الدين في الحياة العربية بشكل أصبحت معه دعوى القومية العربية تعني للبعض الالحاد أو الابتعاد عن الدين عوضاً عن طرحها كهوية أو كإطار ثقافي يشترك فيه العرب ككل مهما كانت اختلافاتهم الأيديولوجية أو انتماءاتهم الفكرية والسياسية.

إن أساس الخلاف بين التيارين العلماني والإسلامي هو فكرة محض ولا يجوز إلحاق القضايا الوطنية العامة بطبيعة هذا الخلاف فالهوية الوطنية أو القومية مثلاً أصبحت ضحية لهذا

الخلاف بين التيارين في المنطقة العربية، بينما لاتتناقض إطلاقاً الهوية الثقافية للشعوب مع معتقداتها الدينية أن العكس هو المفروض أن يحدث بين التيارين الإسلامي والعلماني أي أن يبقى الاختلاف قائما في المسألة الفكرية وأن يتم البحث عن المشترك من القضايا الوطنية والاجتماعية، حيث لا دين أو لون فكري للاحتلال أو الاستبداد السياسي، أو للفقرة أو للظلم الاجتماعي.

إن النقطة المركزية الأن التي يتمحور حولها الاهتمام السياسي والاعلامي العربي هي مسألة الديمقراطية المنشودة في المنطقة التي ترتبط بالنظم الانتخابية أو بمؤسسات دستورية دون الانتباه إلى ان أساس العطب في الجسم العربي هو الفكر السائد منذ عقود طويلة بالمجتمعات العربية.والحديث عن الفكرة لا يعني النخب المثقفة في المجتمع فقط بل هو شامل لما يسود الأمة من تراث فكري ومعتقدات وعادات وتقاليد ومفاهيم لأمور الدين والدنيا شكلت بمجملها الواقع العربي الراهن. (غندور،4:2011)

فالفكرة السائدة الآن في المنطقة العربية تغلب عليه الانتقالية في التاريخ وفي الجغرافيا،وينطبق عليه ما تعيشه الآن الأمة العربية من ظواهر انقسامية مرضية بأسماء طائفة أو مذهبية أو إثنية، حيث ينظر اليها بعضهم من أطر جغرافية ضيقة،وبمعزل عما حدث ويحدث من تدخل خارجي في عموم الأمة كما هو أيضاً الفهم الخاطئ أصلاً للدين أو للهوية القومية اللذين يقومان على التعددية ورفض التعصب أو الانغلاق الفئوي.

المطلب الثالث : مأزق الهوية القومية والهوية الأممية والهوية الوطنية والهوية الدينية

على الرغم من أن قضية تجديد "الخطاب الإسلامي" ليست جديدة، إذ إنها شكلت عنصراً أساسياً في حركة التجديد والإصلاح الإسلامي التي لها جذورها وامتداداتها التاريخية عبر إسهامات العديد من رواد حركة التجديد، إلا أن هذه القضية أصبحت مطروحة بشدة في أعقاب أحداث الحادي عشر من أيلول 2001، وذلك من قبل الكثير من الباحثين والمفكرين ورجال الدين، حتى إن مفتي الديار المصرية د. أحمد الطيب اعتبر أن "تجديد الفكر الإسلامي ضرورة عصرية" (الطيب، 2002: 15).

وجدير بالذكر أن طرح قضية "تجديد الخطاب الإسلامي" مجدداً من قبل علماء ومفكرين وباحثين عرب ومسلمين، لم يكن استجابة للضغوط الأمريكية والغربية بشأن تحديث الإسلام،

بحسب رؤى وتصورات معينة، ولكنها كانت من منطلق قناعة بأن هناك مشكلات عديدة يعانيها هذا الخطاب، وهو الذي يشمل "خطاب الدعاة والوعاظ والخطباء والباحثين حين يقدم إلى جمهور الناس على أنه الوصف السليم والفهم الصحيح للإسلام في عقيدته ونظامه الأخلاقي وآدابه وشرعيته، وقد حدد د. أحمد كمال أبو المجد سبعة مظاهر للخلل في الخطاب الإسلامي تستوجب تجديده، وهي تتمثل في :"الدعوة إلى الإسلام عن طريق الترهيب والتخويف وإغفال الدعوة إليه عن طريق الترغيب والتبشير، والميل إلى التشديد ورفع الحرج، والغفلة عن مقاصد الشريعة والوقوف عند ظاهر النصوص وحروفها، والغفلة عن ترتيب الأولويات ومراتب الواجبات الدينية، والغفلة عن دور العقل وأهمية العلم في بناء التصور الإسلامي. ومداومة الحديث عن الماضي والذهول عن الحاضر والخوف من المستقبل والخلل في علاقة المسلمين بالغير، حيث إن بعض نماذج الخطاب الإسلامي المعاصر تقع في أخطاء فادحة وهي تصف هذه العلاقة لجماهير المسلمين، ويتمثل الخطأ الأكبر في إقامة سور نفسي واجتماعي بحاجز بين المسلمين وسائر الناس، وإقامة سور آخر بحاجز بين المسلمين بعضهم والآخر داخل المجتمع الواحد. فتكون عاقبة ذلك محاصرة المسلمين داخل حوزات مغلقة تحول دون تواصلهم مع غيرهم وتتركهم في عزلة تضر بهم وبالناس جميعاً. وتمنح شرعية كاذبة للدعاوي التي تملأ الدنيا من حولنا هذه الأيام زاعمة أن الإسلام يضع اتباعه في حالة جهاد ديني مقدس متواصل الحلقات ضد من لا يدين بدينهم ولا يرى رأيهم، وأنهم سيظلون لذلك غرباء عن مسيرة الإنسانية المعاصرة" (أبو المجد، 2002: 38).

ومن المؤكد أن قضية تجديد "الخطاب الإسلامي" متعددة المداخل والأبعاد، حيث تنصرف إلى مضمون هذا الخطاب وغاياته ومقاصده ورؤيته للقضايا الراهنة من ناحية، ومتطلبات عملية التجديد، سواء بالنسبة إلى الأشخاص المؤهلين للقيام بذلك أو المؤسسات التي يمكن أن ترعى وتشجع جهود عملية التجديد، مثل المعاهد والكليات الدينية ومراكز البحوث المتخصصة في الدراسات الإسلامية ومنظمة المؤتمر الإسلامي من ناحية ثانية، فضلاً عن الاستفادة مما تتيحه ثورة المعلومات والاتصالات من وسائل حديثة، مثل الإنترنت وغيرها، في نشر الخطاب الإسلامي المستنير، وبخاصة في الغرب، حيث تسود صور نمطية مشوهة عن الإسلام من ناحية ثالثة، وثمة أمور أخرى ذات صلة بعملية التجديد تستحق مزيداً من الاهتمام، منها: تفعيل عملية التقريب بين المذاهب الإسلامية، وتعزيز قنوات التواصل والحوار بين التيار الإسلامي المعتدل

والتيار العلماني بروافده المختلفة بما يبدد الهواجس والمخاوف ويسمح باستكشاف المساحة المشتركة التي يمكن التعاون فيها بين التباين.

نقاط الالتقاء ونقاط الخلاف بين التيار القومي والإسلامي:

1. **النشأة** : الحركات الإسلامية نشأت في أحضان الأمة العربية، وتشكلت بدين هذه الأمة، وكان روادها من الأعلام العرب المسلمين، ولهذا وجدت لها قبولاً حسناً وانتشاراً واسعاً في الوطن العربي وفي البلدان الإسلامية الأخرى. أما الحركات القومية فقد نشأت متأثرة بالدعوة القومية التي ظهرت في أوروبا، وكان روادها من غير المسلمين، وكانت مواقفها متشددة ضد الدين، ولهذا لم تجد لها قبولاً واسعاً، سواء في البلدان العربية أوالإسلامية، كما أن احتضان أوروبا للحركات القومية العربية الأولى، وتعاون القوميين العرب الأوائل مع الاستعمار الأوروبي للقضاء على دولة الخلافة، جعل الدعوة القومية مثار شك من قبل عامة المسلمين الحريصين على دينهم ومستقبل أمتهم، وجعلهم يرفضون الدعوة القومية، ويقفون منها موقفاً رافضاً .

2. **الأهداف** : إن الأهداف التي تنادي بها الحركات القومية: (الوحدة العربية، تحرير فلسطين، التحرر من الهيمنة الأجنبية، محاربة الاستبداد، العدالة الاجتماعية، رفع شأن الأمة العربية) هي أهداف ذات أولوية لدى الحركات الإسلامية كذلك .

3. **الدين** : الحركات الإسلامية تنطلق من الدين، أما الحركات القومية فإنها تعد الدين عامل تفريق بين أبناء الأمة، وتستبعده من برامجها السياسية، وهذا واضح في معظم أدبياتها، وهي تنطلق في رؤيتها الفكرية من التاريخ وليس من الدين، فهي تعود بفكرة القومية العربية إلى العصر الجاهلي الذي جاء الإسلام ليخرج العرب من ظلامه وظلمه، ويشكل منهم أمة واحدة، ذات رسالة عالمية شعارها العدل. ومن الملاحظ بعد نكسة حزيران وما أسفرت عنه من نتائج كارثية، وانحسار المد القومي، أن كثيراً من القوميين قد تحولوا عن المناداة بـــ القومية إلى المناداة بـــ العروبة، وراحوا يؤكدون أنه لا تعارض ما بين العروبة والإسلام، وهذا حق يتفق عليه القوميون والإسلاميون، إلا أن موقف القوميين العملي من الدين ظل متناقضاً، ففي حين يقولون: إن الإسلام هوالأساس الذي تقوم عليه العروبة، وأنه لا قيام للأمة العربية من دون الإسلام، نجدهم يقفون موقفاً سلبياً من تطبيق الشريعة، وينادون بالدولة المدنية، رافضين أن تقوم

دولة العروبة على أساس ديني، ورافضين أن يكون لعلماء الدين دور في التشريع والحكم والسياسة .

4. **العروبة** : يقرُّ الإسلاميون كالقوميين بأن العروبة عَصَب الدين الإسلامي إذا عزَّ العرب فقد عزَّ الإسلام، إلا أن الإسلاميين لا يرون في هذا تفضيلاً للعرب على غيرهم من الأمم وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوسط أيام التشريق خطبة الوادع فقال: يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى إن أكرمكم عند الله أتقاكم. (رواه البيهقي)، فالإسلاميون يرون أن ميزان التفاضل عند الله هوالتقوى، وليس مجرد الانتساب إلى أمة من الأمم حتى وإن كانت الأمة العربية. والإسلاميون لا يعارضون الدعوة العروبية إلا إذا ترافقت بإنكار الإسلام أوإنكار بعض مبادئه وأصوله .

5. **الديمقراطية** : الطرفان الإسلامي والقومي يعترفان نظرياً بالتعددية والديمقراطية وحقوق الإنسان، غير أن ممارساتهم العملية حتى اليوم تثبت عكس ذلك الناصرية سابقاً، السودان وطالبان والبعث حالياً .

6. **القضايا الكبرى** : قدَّم الإسلاميون تضحيات كبيرة في مختلف أقطارهم العربية والإسلامية دفاعاً عن القضايا الكبرى التي تتعلق بالعرب والمسلمين (فلسطين، العراق، لبنان، أفغانستان، الصومال)، أما القوميون فإنهم يقصرون مشاركتهم على القضايا التي تهم الأمة العربية فحسب، بالرغم من أنهم أيام المد القومي الذي سار في فلك المعسكر الشرقي كانوا يساندون حركات التحرر في مختلف أنحاء العالم مادامت ضد المعسكر الغربي

7. **الأنظمة الحاكمة:** مواقف الإسلاميين من الأنظمة الحاكمة المستبدة كانت في معظم الأحيان مواقف معارضة، أما الغالبية العظمى من القوميين فقد انخرطوا في الحكومات المستبدة، والأمثلة على هذا كثيرة معروفة، وعلى الرغم من التحول إلى الاعتدال الذي سلكته معظم الحركات الإسلامية، وتخليها عن العنف المسلح وقبولها بالمشاركة الديمقراطية، فإن الأنظمة العربية مازالت تحارب هذه الحركات وتمنعها من ممارسة حقوقها، والغريب أن غالبية الحركات القومية مازالت تقف نفس الموقف من الحركات الإسلامية

8. **النزاع:** إن النزاع الذي وقع بين التيار الإسلامي والتيار القومي كان سببه الرئيسي تباين موقف الطرفين من الدين، وقد زاد من حدَّة هذه المعارضة ممارسة القوميين الذين وصلوا إلى

السلطة سياسة علمانية أوشبه علمانية، وعملوا على إقصاء الشريعة عن الحياة العامة والحياة السياسية، وضيَّقوا على الإسلاميين، ونكلوا بهم تنكيلاً شديداً .

تجلت مسألة أو إشكالية الهوية خلال المرحلة السابقة في التنازع ما بين الهويـــة القوميـــة والهوية الأممية والهوية الوطنية والهوية الدينية، صحيح أن حركات دينيـــة كجماعـــة الأخـــوان المسلمين وحزب التحرير كانت لهم رؤية مغايرة للهوية، إلا أن حضورهم السياسي كان محدوداً، وحتى بالنسبة للهوية الأممية فقد كانت غير واضحة المعالم وفي كثير من الحالات كانت أوهامـــاً أو حلماً عند بعض الناشطين في الأحزاب الشيوعية، وللمفارقة فإن كثيراً من الشيوعيين العـــرب حاولوا إيجاد حالة من المصالحة ما بين الشيوعية والدين بل كان بعضهم يوظف آيات دينية فـــي خطبهم ويبدأ بالبسملة، وفي جميع الحالات كان هم مواجهة الاستعمار المباشر وغيـــر المباشـــر وقلب أنظمة الحكم يطغى على الانشغال بمسألة الهوية، وغالباً كان الفكر والمفكرون المعرون عن الهوية الوطنية يصنفون كأعداء للوحدة والتحرر وأحياناً كعملاء للاستعمار. (ابراش،5:2008)

وللمفارقة أنه في الوقت الذي كانت ترتفع فيه شعارات الوحدة العربية والهوية القومية كانت الأنظمة الثورية والقومية ترسخ الإقليمية من حيث تدري أو لا تدري وذلك من خلال مركزية الدولة القطرية ونظام الحزب الواحد وتضخيم الأجهزة الأمنية وتشديد الرقابة على الحدود ومنع حرية الفكر الخ، بل وما هو أكثر خطورة أن هذه الأنظمة والحركات أحيت وعززت الهويات الطائفية والعرقية أي هويات ما قبل الدولة وما قبل الوطنية بحيث بات الانشغال والخوف على الوحدة الوطنية أهم وسابق على الانشغال بالوحدة الوطنية والهوية الوطنية.

الفصل الرابع

الهوية العربية في مرحلة ما بعد الثورات العربية

إن ما حدث في مصر وتونس ليس ثورة، بل هي بذور ثورة في طور التكوين. فقد سقط الرأس وبقي النظام بكامل هيكليته في السياسة والاقتصاد والمواقع المدنية والدينية وفي الإدارة العامة والجيش كما تذهب الصحفية فريدة الدهماني، في هذا الاتجاه، حين تقول: إن الرجال، والمؤسسات، ووسائل الإعلام، ورجال لأعمال في تونس، لا يزالون قابعين هناك. فقد كانت إعادة توزيع الأوراق من قبل الحكومات الثلاث المتعاقبة، بطيئة، وخرقاء وغير مرئية، وذهب بعضهم أيضاً إلى الكشف عن تغيير في إطار الاستمرارية في أفضل الأحوال، وفي أسوئها هناك تأثير واضح لثورة مضادة في الطريق. وأولئك الذين كانوا يتولون اليد العليا في 14 كانون الثاني 2011 بدأوا يتخوفون من مصادرة ثورتهم.

الثورة الديمقراطية الحقيقية لا تقتصر على تحقيق التغيرات في البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في البلد الذي تنجز فيه، بل إن أهم إنجاز تقوم به هو تأسيس لثورة ثقافية جديدة، تحتضن ديمقراطية حقيقية، وحرية تعبير، وتجسد قطيعة فعلية مع إرث النظام الثقافي القديم الذي كان سائداً، لاسيما لجهة الاستعمال الكامل للّغة الوطنيّة على المستويين الشّفهي والكتابي، والحال هذه في تونس اللغة العربية باعتبارها اللغة الوطنية حسب ما ينص عليه دستور البلاد، التي يجب احترامها والاعتزاز بها والغيرة عليها والدّفاع عنها.

وسوف يتم تناول الهوية العربية في مرحلة الثورات العربية في هذا الفصل وذلك من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول : دراسة للثورات العربية في بعدها الفكري والأيديولوجي

المبحث الثاني : الثورات العربية والتيارات القومية والإسلامية

المبحث الأول : دراسة للثورات العربية في بعدها الفكري والايديولوجي

إن الثورة في إحد تعريفاتها هي تغيير جذري في المجتمع، هذا التغيير يعتمد على خطوتين رئيسيتين هما: تدمير القديم وإنشاء الجديد، وأن البعد الاستراتيجي للثورة، وهو ضرورة بناء مؤسسات على أسس راسخة، وعدم تغييرها لمصلحة الفرد أو طبقة، والضرورة الثانية المتصلة بفهم تطور المجتمع، هي أن المجتمع سيظل تسوده الطبقات المتحركة، وليس الجمود الطبقي، أي مفهوم الحركية الاجتماعية، ويصبح الانتقال من طبقة لأخرى نتيجة المعرفة والمهارة والتعليم، وليس نتيجة النفاق والمداهنة أو الانتماء الأسري أو إلى شلة أو جماعة أو طائفة، والضرورة الثالثة لنجاح أية ثورة، هي تحولها إلى قوة مجتمعية، بمعنى رفعها شعارات، وتنفيذ ذلك بما يحقق مصلحة كل فئة من فئات المجتمع، أما إذا تحولت الثورة إلى مفهوم الطبقة فقط أو الدين أو الطائفة فقط، فإنها تؤدي إلى الصراع الطبقي أو الطائفي أو الديني، وتفقد كونها حركة مجتمعية، وهذا يعيدنا لمفهوم الايديولوجية الثورية، وإلى القيادة، وإلى البعد المستقبلي. (ديب، 2011: 2)

أن الثورات العربية التي حدثت في عام 2011 شكلت تحولًا مهماً في تاريخ الأمة العربية وحاضرها ومستقبلها حيث بدأت المنطقة تشهد حالة من إعاد التشكيل للعلاقة بين الدولة والمجتمع ، ولتناول موضوع تأثير العلاقة بين الثورات العربية والهوية العربية والقومية سوف يتم تقسيم المبحث إلى المطالب التالية :

المطلب الأول : الثورات العربية بين الرؤية الإستراتيجية والواقع العربي

المطلب الثاني : الثورات وتغيير الواقع العربي

المطلب الأول : الثورات العربية بين الرؤية الإستراتيجية والواقع العربي

تعد الثورة في كثير من الأحيان أداة من الأدوات لإحداث التغيير في المجتمع، وتتسم الثورات بأنها مفاجئة، وإن كان لها مُقدمات وشواهد تسبق الانفجار الثوري، وهي جماهيرية وإن قادتها نخبة من النشطين السياسيين أو الإيديولوجيين، وهي تدعو للتغيير الجذري، وإن بدأت حركة مطلبية، فإنها سرعان ما تتحول لحركة للتغيير الشامل، كما أن بعض الثورات تواجه نكسات أو ثورات مضادة، وكثير من الثورات لا تحقق أهدافها في المدى القريب، رغم أنها في المدى البعيد تحدث تغييراً جذرياً في حركة المجتمع. (الذوادي، 2011: 3)

إن الثورة باعتبارها حركة جماهيرية تدعو للتغيير الشامل تقع في مأزق بأنها تقف عند حد معين ولا تكمل مسيرتها الثورية لحد النجاح المبتغى من تلك الثورة بعد إشعالها، خاصة إذا واجهت نظماً ضعيفة، وانهارت تلك النظم بسرعة، ومن ثم تتصور الحركة الثورية أن عملها أمر سهل، وأن تغيير المجتمع مسألة بسيطة، وهنا يظهر المأزق الأول وهو النظرة المستقبلية لتطور المجتمع، فكما هو معروف أن تغير المجتمع ثقافياً واجتماعياً ليس مسألة سهلة مثل التغير الشكلي أو التغير القانوني أو التغير التكنولوجي، فاستيعاب المجتمع باعتباره أفراداً لعملية التغيير أقل سرعة من استيعابه للتكنولوجيا، وهذا البعد الاستراتيجي المستقبلي يحتاج لتطور التركيبة الذهنية والسلوكية للمجتمع بمعنى أنه يحتاج لوقت. (جلال، 2011: 3)

ربما كان من المستبعد أن تحدث الثورة العربية قبل الوقت الذي حدثت فيه، لا لأن الرئيسين المخلوعين كانا أقوى منهما، ولا أن التأييد الغربي لهما ضعُف عن ذي قبل، ولكن لأن الفكر والثقافة كانا غير قادرين على تحريك المجتمعات العربية، وفي العقد الأخير شهدت المنطقة العربية مجموعة من التحولات التي أسهمت في وقوع الثورات العربية : (قاسم، 2011: 3)

- تعدد القرارت والمواقف السياسية التي تثير للشعوب وثقافاتها وتاريخها وأخلاقها ودينها، بسبب عدم الاهتمام بردود أفعالها، وكأن الأنظمة السياسية العربية لم تدرك أبعاد ردود الأفعال للشعوب، وما يمكن أن تكون لها من نتائج تتعاقب على المجتمع في المراحل المستقبلية القريبة، ، فمن المواقف التي تحرك مشاعر الجماهير العربية موقفهم من حصار غزة، وبيع الغاز لإسرائيل، والعلاقات العلنية وشبه العلنية معها، والموقف من

احتلال العراق وأفغانستان، وفتح السجون في البلاد العربية يعذب فيها سجناء الاستخبارات الأمريكية.

- إخفاق الحركات الإسلامية التي كان يعلق عليها بعض الشعوب أمل التغيير، تنظيراً وعملاً، وانكشاف قرْب الشبه بينها وبين الأنظمة التي تريد أن تكون بديلاً لها. (الغوث، 2011: 3)
- **نجاح حزب العدالة والتنمية التركي:** فقد ألهمت سياسته وإنجازاته ومواقف رجب طيب أردوغان من غزة وإسرائيل الشباب الإسلاميين الناضجين، وردت إليهم الاعتباروأوقدت فيهم الحماسة للعودة إلى التفكير في عملٍ ما قد يئسوا من عمله، إذ كانوا في الحركات التي خرجوا منها، لكنْ بأسلوب جديد، كما عمله حزب العدالة والتنمية بخروجه من الحركة التركية. كما بيَّن الحزب السياسة العربية بضدها ، ولا سيما الشباب الإسلامين. وتعلموا من تجربتها كيف تكون الدولة المسلمة الحديثة، وكيف يكون التعامل مع الآخر، وعلموا أن الحركات التي خرجوا منها كانت توهمهم بحل لا تتصوره، وما تتصور منه يباين ما رأوا، وما أصبحوا يريدون. (الذوادي، 2011: 1)
- **ثورة الاتصال:** والتي ترتبط بشبكات التواصل الاجتماعي والقنوات الفضائية ومنها قناة الجزيرة والعربية التي أيقظت العرب، بما تنقل من حقائق الأحداث، وتستضيف الخبراء، وتبث من البرامج، ثم ثورة الشبكة الدولية للمعلومات الإنترنت التي أتاحت للمرء أن يرى ويسمع كل ممنوع، ويطلع على أدق المعلومات والأسرار في كل مكان من العالم، وأتاحت مجالاً للتواصل على ما تمنعه الحكومات، فصار في وسع كل اثنين أن يتحدثا فيما يريدان من غير رقيب، ومن ثم كان المحرضون على الثورة التونسية يخطبون من الشبكات الإلكترونية، وانطلقت منه خطط الثورة المصرية، إلا أن أعظم إنجاز للثورة العربية أنها وحَّدت الشعوب باتجاهاتها كلها على مطالب محددة، حتى ما كان منها متناقضاً، فقد جمع ميدان التحرير عمائم الأزهر وصلبان القبط، الإخوان، والسلفيين والليبراليين والمستقلين، على المطالبة برحيل الرئيس المصري السابق حسني وحكومته، وبالديموقراطية جمعت شوارع تونس الشيوعيين والإسلاميين والليبراليين، وسارت تلك الاتجاهات "المتناقضة" خلف القيادة الشبابية بعد أن تردد بعضها في المشاركة، ثم ترك الخيار لشبابه، ليكونوا حيث يرون، بعد ضغط منهم على القيادة، فلما بدا لهم أن

سيكون للثورة ما بعدها، وأن من تخلف عنها لفظته الحياة، دخلوا كلهم. (الغوث، 2011: 2)

إن الأحزاب السياسية في الاقطار العربية هي الوجه الآخر للحكومات، ولا تدخل في عمل إلا أن يكون لها من مكاسبه جزء واضح، ولوكان لها من سياسة الثورة نصيب لحولتها انقلاباً على أشخاص يحل محلهم آخرون يعملون بأدواتهم وثقافتهم. والمرجو من هذا التغير أن يكون بدايةً لتجاوز دائم للأحزاب الحالية وفكرها ونهجهاً، وإجماعٍ على الأصول التي لا يختلف عليها جمهور الشعوب، والتحول من أحزاب العقائد التي تتنازع في الأفكار المجردة، فتقحم معها الشعوب في خلاف لا يعنيها، إلى أحزاب تتنافس في خدمة الشعب، وبدايةً لرد الاعتبار إلى الشعوب؛ لتكون هي التي تحاسب الأحزاب كما تحاسب الحكومات، وإذا كان من المؤكد أنْ سيسيطر الغرب والصهيونية على الشعوب من خلال الثورة العربية لتعطيل أهدافها، فإن من المتوقع ألا تستوعب الأحزاب العقدية هذه الثورة، لأنها ستفقد بعض ما كانت تنال من التعاطف الشعبي، لِمَا ستفقد من أسباب وجودها. وإذا صار الحكم ديموقراطياً، فسيكون الحاكم مقيداً بالدستور، مقيدا برؤية الشعب، وإلا خرج من منصبه في أقرب انتخاب، وإذا نضجت الشعوب ميزت العلماء والوعاظ والعاملين في الجمعيات الخيرية من السياسيين، فقبِّلت رأس المحسن، والواعظ، والعالم، ولم تصوت لهم، إذا ترشحوا، لأن الإحسان والعلم والصلاح لا تستوجب أهلية سياسية أوإدارية.

والمتوقع أن الشعوب العربية كلما نضجت قلَّ تأييدها للأحزاب العقائدة بصورتها الحالية حتى لو يتبين لها أن وجودها كان من مقتضيات حقبة مضت، كما قال الشيخ حسن الترابي: "حركة الإسلام التي كانت مؤهلة بشيء من زاد الفقه والزاد الإيماني تفنى اليوم في المجتمع. وكلما تحقق للمجتمع وجود وحضور للإسلام ذابت هي فيه؛ لأنها ليست غاية لذاتها، وهذا امتحان عسير في مراحل الانتقال لكل حركة، وكثير من الأحزاب التي ادعت أنها طلائع لتحول اجتماعي لمَّا وقع تحوُّل اجتماعي أصرَّت على أن تظل هي متمكنة في السلطان، وتحتكر السلطة"؛ لأن من العسير على جماعة تخلقت بنجْوة من الشعب، ولم تنبثق منه أن تنحلَّ فيه، وإن مشت في ثورته، وأعانت عليها رجاء أن تحوِّل مسارها إليها، وثقافتها النزَّاعة إلى السكون تأبى عليها أن تستوعب أن الثورة تجبُّ ما قبلها. (الغوث، 2011: 4)

المطلب الثاني : الثورات وتغيير الواقع العربي

تثير الثورات الشعبية التي قامت في كل من تونس ومصر والقائمة اليوم في كل من سوريا واليمن، سؤالاً مهماً ومصيرياً حول مستقبل العرب السياسي كأمة، ذلك أنّ هذه الثورات وعبر شعارها المركزي والمباشر المُطالب بإسقاط النظم الديكتاتورية، تثير مجموعة من الأسئلة الإستراتيجية التي سينجلي عنها المشهد بعد سقوط النظم مباشرة. (شريح، 2011: 1)

إنّ الشعوب العربية تنادي بالحرية والديمقراطية لأنها تريد أن يكون لها دور حقيقي في بناء حياتها ومواجهة المخاطر التي تحيط بوجودها، سواء كانت هذه المخاطر خارجية متمثلة في العدوان المستمر على شعوبنا سواء العسكرية منها والسياسية، أو المخاطر الداخلية المتمثلة في الفقر والفساد والعجز الاقتصادي والأزمات الاجتماعية. إنّ كل هذه القضايا، قضايا التحرّر والاستقلالية وصدّ العدوان والتنمية والبناء الحضاري تحتاج إلى أجوبة أكثر عمقاً وشمولية، لقد فشلت النّخب العربية في بلورة هذا المشروع نتيجة انغماسها على مدار ما يزيد على قرن كامل في صراعات أيديولوجية، هذه الصّراعات التي من طبيعتها أنها تنشأ من الواقع الذي يتجاوزها لتبقى أسيرة حول مقولات ورؤى نظرية مقيّدة لحركة الفكر ذاته ومن بعد ذلك حركة المجتمع. إذْ من ميزات العصر العربي الجديد هزيمة الأيديولوجيا بعد أن علا صوت الحياة وصوت الجماهير الفاعلة.(شريح، 2011: 1)

الواقع أن التاريخ المعاصر لحركات التغيير الاجتماعي والسياسي، بداية من الثورة البرتقالية في أوكرانيا، ومروراً بلحظات التغيير السياسي في أمريكا اللاتينية، وانتهاء بما يحدث في الوطن العربي، يتطلب العديد من المراجعات لتعريف الأسباب والنتائج والآليات والقوي أو بعبارة أخري للظاهرة الثورية ككل. (حمادة ، 2011: 2)

فإذا بدأنا بالأسباب، فقد ارتبطت الثورات تاريخياً بمجموعة من الأسباب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وغلب على بعضها المطالب السياسية المرتبطة بالتطور الديمقراطي للنظام كالثورة الإنجليزية، وغلب عليها تجارب أخرى لأسباب اقتصادية (كالثورة الفرنسية، والثورة البلشفية)، وإرتبط بعضها بجهود التحرر من الاستعمار والنفوذ الأجنبي ثورة 1919 في مصر، وثورة عبد القادر في الجزائر، واستقر الأمر في آخر الثورات الكبرى في القرن العشرين – ونقصد بها الثورة الإيرانية 1979– بمقاومة المشروع التغريبي الذي كان يتبناه الشاه في ذلك

الوقت، أن الثورة تقوم لسبب واحد دون غيره، لأن قيام الثورة يتطلب تضافر العديد من العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتتمايز التجارب الثورية فيما بينها في غلبة أحد العوامل علي غيره.

أما في القرن الحادي والعشرين، فبالرغم من الفقر، وانخفاض الدخل، وسوء الأداء الاقتصادي، وما يرتبط به من فساد في الإدارة، وسوء توزيع العوائد في الدول التي شهدت حالة ثورية، فتبدو الأسباب السياسية هي الأكثر قدرة على الدفع في اتجاه الثورة، مع بقاء العوامل الاقتصادية بمثابة العامل المحفز للملايين على الانضمام للفعل الثوري، بما يؤدي في النهاية إلى سقوط النظام السياسي. فالثورات التي حدثت في كل من أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية، ويبدو أنها تجتاح الوطن العربي، اندلعت دفاعاً عن قيم الديمقراطية والعدالة والكرامة، بالإضافة إلي تبنيها الأجندة الاقتصادية التي يمكنها تعبئة مئات الآلاف في الشوارع وأحيانا الملايين. ولكن رغم معاناة قطاعات عريضة في هذه المجتمعات على المستوي الاقتصادي، واستمرار الفشل في أداء الحكومات اقتصادياً، وفي سياسات إعادة توزيع الدخل وغيرها من القضايا، أن ما عجل بعملية إنهيار النظم السياسية هو فشلها في التعامل مع المعطيات السياسية التي تضمن مشاركة للشعب في صنع القرار، وفي مواجهة الفساد السياسي والاقتصادي. يرتبط ذلك بنوعية النخب التي قادت هذه الحركات، التي يبدو من الضروري إعادة النظر في المنظورات التقليدية لدراسة علاقتها بالثورة.

وقد اتفقت الأدبيات العربية على أن توافر العوامل الموضوعية للثورة، سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية، لا تكفي بذاتها لقيام الثورة، وإنما لابد من توافر النخبة الثورية التي تأخذ علي عاتقها مهمة نقل الحالة الثورية من النخبة إلى الجماهير. تقوم هذه النخبة بتنظيم العمل الثوري ذي الطبيعة السرية بشكل أساسي، ثم قيادة اللحظة الثورية لإسقاط النظام السياسي، وقيادة عملية التغيير الحقيقي للنخبة الحاكمة، بما يمكنها من تغيير قواعد اللعبة السياسية وما يرتبط بها من أطر اجتماعية وقانونية واقتصادية. (حمادة ، 2011: 3)

هناك درجة من التعقد في العلاقة بين المؤسسات العسكرية ونظم الحكم في الوطن العربي، نتيجة لأن معظم النخب الحاكمة في تلك الدول تنتمي إلى المؤسسة العسكرية، وتعتمد عليها كأهم قواعد شرعيتها ومساندتها في مواجهة أية معارضة محتملة. كما تعد المؤسسة العسكرية، بالإضافة إلى المؤسسة الأمنية، من أهم الفئات الاجتماعية المستفيدة من تلك الأنظمة،

وذلك بسبب الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية التي تحصل عليها هاتان المؤسستان. وبالتالي، تضاءلت فرص قيادة هذه المؤسسة لحركة التغيير الثوري ضد الانظمة الحاكمة . (حمادة ، 2011: 3)

من ناحية أخرى، أحكمت هذه الأنظمة سيطرتها على الفضاء السياسي بشكل ضيق على كل القوي السياسية التقليدية التي تعمل من خلال الأحزاب أو حتى جماعة الإخوان المسلمين في مصر ونظيراتها في تونس وغيرها التي ظلت محجوبة عن الشرعية لعقود طويلة. المشهد السياسي إذن كان مغلقاً أمام أي محاولات لتحول ديمقراطي تقوده النخبة الحاكمة، أو تضغط لدعمه النخب المعارضة التقليدية. في مواجهة هذا، ظهرت النخبة الثورية الجديدة التي تبنت العمل المدني والتنموي مدخلاً للعمل السياسي، واعتمدت في وسائل حركتها علي تقنيات الاتصال الحديثة، التي مكنتها من الانتشار الجغرافي دون التقيد بالإمكانيات المادية.

اتسمت النخبة الجديدة بعدد من السمات، أولاها أنها نخبة حديثة وحداثية، وتلقت تعليماً مدنياً بشكل من الأشكال، وأدركت انغلاق الفضاء السياسي، ففضلت العمل المدني التنموي كوسيلة للوجود في الشارع، وتقوية الجماهير دون أن تصطدم بالضرورة مع السلطة السياسية. السمة الثانية لهذه النخبة الجديدة أنها لم تكن مركزة في العاصمة فقط، ولكنها – بسبب تقنيات الاتصال الحديث – انتشرت جغرافيا صحيح أن هذا التوزيع ليس متساوياً على المدن الكبرى في الدولة، حيث كان لديها القدرة على التواصل مع بعضها بعضاً من خلال التشبيكات المهنية، والثقافية، والسياسية. (شريح، 2001: 2)

أما السمة الثالثة، فترتبط بطبيعة التقنيات الحديثة التي جعلت من هذه النخبة عرضة لسيل من التأثيرات المعلوماتية والأيديولوجية التي أضعفت تأثير التيارات السياسية التقليدية عليهم، ومكنتهم من ناحية أخرى من تكوين التحالفات بشكل أكثر سهولة ومن ثم ظهر الدور الذي لعبته شبكات التواصل الاجتماعي في الدعوة للتظاهرات والتنسيق بين المتظاهرين ونقل الأخبار حول ردود فعل النظام، والقوى السياسية، والمجتمع الإقليمي والدولي. وظهرت في الميادين الكبري في تونس ومصر نخبة جديدة، أكبر حجماً من النخب التقليدية، ولا تتمتع بهيكل واضح للقيادة، مما أربك النظام السياسي، وصعب من مهمة المواجهة واحتمالات قمعها أو السيطرة عليها. وتمكنت هذه النخبة، بسبب قدرتها علي توظيف وسائل الاتصال ووسائطه، من توسيع نطاق الاحتجاجات جغرافياً دون التمركز في العاصمة.

في هذا الإطار يوجد اختلاف بين علاقة المركز بالأطراف في كل من التجربتين التونسية والمصرية. فبينما بدأت المظاهرات في الأطراف في تونس، وكان وصولها إلى العاصمة إيذاناً بسقوط النظام السياسي، بدأت المظاهرات المصرية يوم 25 يناير في القاهرة، والإسكندرية، والمحلة، والسويس 2011. وحينما انتشرت المظاهرات جغرافياً إلي عدد أكبر من المدن المصرية، كان هذا مؤشرا بانهيار النظام انهياراً تاماً. (حمادة ، 2011: 4)

كان الاعتصام السلمي لمصر في مواجهة الآلة الأمنية التي تحشد آلافاً من جنود الأمن لمواجهة بضع مئات من المتظاهرين العزل والقدرة على زيادة أعداد المتظاهرين، بحيث يمكنهم تحمل الضربات الأمنية بما يسمح للاعتصام بالاستمرار، ويرفع من تكلفة المواجهة بالنسبة للنظام السياسي. وهذا ما حدث خلال الفترة من 25 إلي 27 يناير بشكل تدريجي، ثم بداية من جمعة الغضب بشكل اعتصام مفتوح في ميدان التحرير بالقاهرة، وميدان القائد إبراهيم بالإسكندرية، والميادين الكبرى في السويس والإسماعيلية وبعض مدن الصعيد.

هذه القدرة الهائلة على حشد اعتصام مفتوح في ميدان في وسط العاصمة ولمدة 18 يوماً وفي ميادين أخرى في المدن الكبرى، هي علامة فارقة في تعريف الثورات. أصبحت الثورات لا تعتمد فقط على قدرة القوى السياسية على حشد مظاهرات تجوب العاصمة والمدن الكبرى من أجل إيصال صوتها للأغلبية الصامتة، ولكنها تحولت إلى القدرة على ممارسة الأفعال اليومية البسيطة القائمة على التفاعل المباشر بين آلاف البشر في مكان واحد، والقادرة على تجاوز الاختلافات .

إن ما يحدث في مصر بعد تنحي أو إجبار الرئيس المصري السابق حسني مبارك على التنحي وتسليمه مقاليد الحكم إلى المجلس العسكري، هو إجهاض لفكرة الثورة من حيث درجة التغيير في كل من النخب والسياسات والمؤسسات والقيم، وكذلك من حيث العلاقة مع رموز النظام القديم.كما أن النخبة الثورية لم تنجح في طرح نفسها كبديل كفء وفعال للنخبة القديمة، في ضوء استمرار قدرة النخب القديمة الأقل ارتباطًا بفساد النظام، والواقع أن الرد على هذه القضايا يكمن في نقطتين، الأولى العيش في الحدث بينما يتشكل، وبالتالي فالمتظاهرون سبب في تطور الأحداث، وموضوع لها، وهذا يصعب مهمة الحكم على الحدث ككل. وهنا، نستخدم مقولة إن الثورات الكبرى في العالم استغرق استقرارها أعواماً قبل أن يتبلور شكل النظام الجديد وعلاقات القوي بداخله.

النقطة الثانية تعود إلى تعريف الثورة في القرن الحادي والعشرين وارتباطه بمطالب الثورات التي اتخذت شكلاً جديداً عن مثيلاتها في القرنين التاسع عشر والعشرين. فالثورات الكبرى في القرنين السابقين ارتبطت بمطالب تغيير كامل لشكل النظام السياسي (من ملكية إلى جمهورية كما في حالة فرنسا وروسيا وإيران، مع اختلاف طبيعة الجمهورية في كل حالة) أو لشكل النظام السياسي ووجود القوي الأجنبية فيه، مثل الثورة المصرية في 1952 التي أنهت الاستعمار البريطاني، وأنهت عهد أسرة محمد علي، وغيرها من الثورات الإفريقية التي كانت جزءا من حركة تحرر وطني أكبر. (حمادة ، 2011: 5)

ثورات القرن الحادي والعشرين لا تهدف بالضرورة لتغيير شكل النظام السياسي، وإن هدفت بالتأكيد إلى تغيير علاقات القوي وتوازناتها بداخله. فليس مطروحاً علي الأجندة التونسية، أوالمصرية، أوحتي السورية، واليمنية ، أن يتحول النظام من جمهورية إلي إمارة أوملكية، وإن طرحت مسائل أخرى تتعلق بكون النظام القادم رئاسياً أم برلمانياً، ومسائل تتعلق بسيطرة أقلية معينة علي هيكل السلطة ومؤسساتها. (الدهماني، 2011: 2)

كذلك تتشابه مطالب الثوار في هذه الدول في رفع مطالب يمكن تسكينها في الاتجاه العالمي الأكبر لتمكين المجتمعات، وإتاحة الفرصة لعدد أكبر من المواطنين للتمتع بحقوقهم السياسية والاجتماعية. وفي ضوء طبيعة النخبة الثورية الجديدة التي قادت اللحظة الثورية، وضعف المؤسسات والقوي السياسية التقليدية، وتزايد أهمية دور المواطن في تشكيل المستقبل بما يضمن تحولاً ديمقراطياً حقيقياً ومستقراً، وفي ضوء حالة السيولة المرتبطة بالمراحل الانتقالية، بما فيها من محاولات لتشكل استقطاب جديدة في المجتمع، وما يكشف عنه كل يوم من تغلغل فساد الأنظمة المخلوعة بشكل هيكلي، وتداخل الفساد الداخلي والخارجي، نتيجة تشابك العلاقات بين المركز والأطراف على المستوي الدولي ويبدو من المفيد تبني شكل جديد للتحول الثوري، لا يتمتع بالسرعة نفسها التي تحولت بها مجتمعات شهدت ثورات تقليدية. ويمكن الرهان على أن هذا التحول الأبطأ سيكون أكثر استدامة، نتيجة ارتباطه بقاعدة أوسع من مجرد النخبة التي قادت الحركة الثورية، التي كثيراً ما أرتبط تاريخها في الثورات الكلاسيكية بقدر أكبر من العنف والإجراءات الاستثنائية، وقدرة جماعة داخل هذه النخبة على الانفراد بالأمر والإطاحة بباقي عناصرها.

المبحث الثاني : الثورات العربية والتيارات القومية والإسلامية

لقد نشأ الفكر العربي الحديث عموماً في قلب الدولة العثمانية في أواخر عهدها بحثاً عن آفاق جديدة تعيد للدولة شبابها وللمجتمع حيويته وفاعليته، وفي هذه الأجواء تبلورت أنوية التيارات الفكرية الأساسية، القومية منها والعلمانية اليسارية وكذلك الإسلامية، لكن هذه التيارات التي استمرّت في التصارع على مدار قرن مَضى لم تلاحظ أنّ الدولة التي كان يُراد إصلاحها قد ذهبت، وأنّ واقع ما بعد التحرر من الاستعمار المباشر لا يرتقي إلى مستوى الدولة بالمعنى الحقيقي للكلمة، لكن هذه التيارات الفكرية بقيت مشدودة إلى صراعها الأيديولوجي وأهملت قضية الدولة، أو لنتحدث أنها أهملت أولوية الدولة باعتبارها معبّراً عن إرادة الأمة، فبعد أن فشلَ القوميون في بناء دولتهم القومية، وفشلَ الماركسيون في بناء دولة العمّال والفلاّحين وفشلَ الإسلاميين في بناء الخلافة الإسلامية، يبدو وكأن الجميع استكان ورضي بفكرة الدولة القطرية واقعاً لا يمكن تجاوزه.

إنّ الرّؤى الأيديولوجية هي التي كرّست مجموعة من الإشكاليات المنهجية التي تمثلت في مجموعة من الثنائيات غير الحقيقية في الوعي العربي المعاصر، كثنائية العروبة والإسلام، والرجعية والتقدّمية، والنهضة والانحطاط، والمجتمع الديني والمجتمع المدني، وما ينبثق عن هذه الثّنائيات المزيّفة من قضايا وتفرّعات أكثر بعداً عن الواقع. إنّ الأداء الجماهيري للناس في معظم الساحات العربية كان قادراً على تجاوز محدّدات الأيديولوجيا العربية، فالناس عبّروا عن أنفسهم كمسلمين بعيداً عن تناقضات الإسلاميين، كانوا مسلمين ولم يكونوا سلفيين أو إخوانا مسلمين أوغير ذلك، وكانوا عروبيين من دون أيديولوجيا قومية، وكانوا مدنيين من دون أن يكونوا ليبراليين وعلمانيين، والأهم من كلّ ذلك أنهم كانوا كلّ هذا وفي الوقت نفسه مجتمعين على مبدأ واحد هو حماية الأمن القومي العربي ، ولتناول موضوع الثورات العربية والهوية العربية سوف يتم تقسيم المبحث إلى المطالب التالية:

المطلب الأول : الثورات العربية وإعادة بناء الدولة العربية

المطلب الثاني : الثورات العربية الراهنة وعودة الجدل بشأن التيارات السياسية في العالم العربي

المطلب الأول : الثورات العربية وإعادة بناء الدولة العربية

إنّ " الجيوسياسية" أو"الجيوبوليتيكا" مفهوم واسع وله مقدّماته النظرية ومَقولاته المختلفة إنّ ما يعنينا في هذا المنظور قضيّتان تمثّلان أساساً للمنهجية الجديدة في التفكير السياسي: (شريح، 2011: 5)

أوّلاً : في التفكير الجيوبوليتيكي يتم الكفّ عن محاولات تغيير بنية المجتمع وهويّته الحضارية ودراسة هذه البنية والهويّة كمعطى تاريخي حضاري منجز وغير قابل للتحويل في المدى السياسي المنظور.

ثانياً: في نمط التفكير الجيوبوليتيكي تتقدم قضية الدولة بحدّ ذاتها لتحتلّ الأولوية على حساب قضية نظام الحكم. فنظام الحكم وكلّ المحدّدات الاجتماعية والاقتصادية هي رهن التفاعل الاجتماعي في مناخ من الحرية داخل إطار الدولة.

لقد عاشت المنطقة العربية على مدار القرن العشرين تجاربَ عديدة ومتنوّعة تصارعت وتجاذبت السياسة والاجتماع والعمل الثوري والانقلابات، وهذه التيارات في العموم لم تخرج عن إطار المشاريع الثلاثة المعروفة: المشروع الإسلامي، والمشروع القومي العربي والمشروع العلماني بتحوّلاته اليسارية والليبرالية وتقاطعاته مع المشاريع الأخرى.

بالنسبة إلى التيارات القومية والعلمانية على تنوعها بالاختلافات فقد كانت مشاريع إيديولوجية بامتياز، لأنها في جوهرها كانت مشاريع شمولية تستهدف إجراء تحوّلات حضارية، أي تغيرات تلامس الرؤية الوجودية ورؤية الشعوب العربية للعالم والمجتمع والاقتصاد والسياسة على المستوى الإقليمي، لذلك فقد فكانت في مجملها مشاريع انقلابية شمولية تهدف إلى بناء مجتمع ونموذج حضاري جديدیْن على أساس الانقطاع عن سياق الأمة التاريخي والحضاري، وهذا ما لم يتحقّق لأنّ الخروج عن هذا السياق يبدو في الواقع وكأنه خروج على الأمة. فعلى القوى القومية أن تبتعد عن الإرث السلبي للموروث الأيديولوجي القومي، وأن تؤسِّس لوعي قومي قابل للتناغم مع هويّة الأمة الحضارية وقادر على بلورة مشروع سياسي يحقّق تطلعات الأمة. إنّ بناء مشروع جيوسياسي عربي يتطلب قبل كلّ شيء الابتعاد عن محاولات تغيير بنية المجتمع وهويته الحضارية ودراسة هذه البنية والهوية كمعطى تاريخي حضاري منجز غير قابل

للتحويل أو التبديل في المدى السياسي المنظور، وبالتالي بدء دراسة جدية لمكونات هذه الهوية كمعطى ثابت والاستفادة إلى أكبر قدر ممكن ممّا تتيحه هذه المكوّنات في بناء رؤية واقعية معاصرة للحياة العربية. (شريح، 2011: 2)

ثالثاً : مزج كل ما تقدم معاً لتقديم مشروع سياسي عربي يخرج بالأمة نحومستقبلها المنشود، إذ إن العنوان المركزي والرئيس لهذا المشروع هو الدولة، ونعني هنا بالدولة "**الدولة القادرة**" على تحقيق مصالح المجموعة البشرية المنضوية في إطارها، وهذا هو شرطها الأوّل والأساس، ثم يأتي لاحقاً شكل المجتمع والدولة ومواصفاتهما ونموذجهما ليكون رهن الحراك السياسي والاجتماعي الحرّ في إطار الدولة القادرة، وهذا هو شرطها الثاني. (العناني، 2011: 3)

وستتم معالجة وتحليل واقع الثورات العربية من خلال المحاور التالية:

1. تراجع الأيديولوجيا القومية التقليدية والعلمانية

لقد فشلت العقلية الأيديولوجية، بما فيها الإسلامية، في تغيير الواقع العربي، وعلى الرغم من تراجع الأيديولوجيا القومية التقليدية والعلمانية، والانتشار الأفقي للتيار الإسلامي الذي ينمو في ظل واقع الاشتباك المباشر والميداني، فإن هذا التيار لم يتقدم على مستوى إنتاج الرّؤى والتصورات والمشاريع السياسية. إنّ استمرار الحركات الإسلامية وفاعليتها وبروزها وهي مرشّحة أكثر من غيرها لذلك مرتبط أشدّ الارتباط بحقيقة أن المجتمع العربي هو مجتمع مسلم، يتفاعل مع الإسلام والخطاب الإسلامي، لكن هذا التفاعل والفاعلية والقدرة على الفوز في الانتخابات الديمقراطية ليس مبرراً لفقدان هذا التيار الإسلامي لرؤيته الجيوسياسية وبالتالي عدم القدرة على تحقيق هذه الرؤية في الواقع. (شريح، 2011: 3)

إنّ قدرة هذا التيار على لعب دور مباشر وعملي في صنع مستقبل المنطقة مرهونة بقدرته على تقديم هذه التصورات السياسية لمستقبل المنطقة ومرهونة بقدرته على فكّ الترابط المتكلّف بينه وبين الدّين، فالإسلام هو دين المجتمع وهو شأن العلماء والفقهاء ومن ثَمَّ أفراد المسلمين، أمّا شأن الأحزاب فهو السياسة، على القوى الإسلامية السياسية لأن تحسم خياراتها بين كونها جماعة دينية أو حزباً سياسياً فالجماعة الدينية هي المجتمع المسلم ولا يمكن لفئة قليلة مهْما عظمت أن

تستبدل نفسها بهذه الجماعة، خاصّة وأنّ ظاهرة العداء للدين قد تراجعت ولم يعد حتى ممثّلو التيارات الأيديولوجية الأخرى يجادلون في هوية المجتمع العربي، إنّما يكتفون بطرح بعض الإشكاليات الحقوقية والمدنية والاجتماعية المترتّبة على ذلك في الظروف المعاصرة وعلى ممثلي التيار الإسلامي أن يقدّموا الأجوبة عن هذه الإشكاليات، حيث لا بد من التمييز بين مفهوم الدولة كمعبّر عن إرادة الأمة، ولا يرتبط ذلك بإرادة الأمة، إرادة حزب أو جماعة، ولا حتى مجموع إرادة الأفراد بالمعنى الليبرالي إنّما قد تكون الإرادة الجمعية بالمعنى الذي تحدّث عنه هيغل. هذا المعنى يختلف عن واقع الحكومات العربية، فما هو موجود في الواقع العربي حقيقةً، هو حكومات تقوم بهذه النسبة أوتلك من الكفاءة أونقصها في تسيير شؤون مجموعات بشرية وتحقيق مصالح شرائح وطبقات اجتماعية وقوى صاعدة عائلية أوعشائرية أواجتماعية أوغيرها، هذا هوواقع الدولة القطرية اليوم في كلّ البلدان العربية. (شريح، 2011: 4)

إنّ تطلعات الشعب العربي وعمق موروثه الثقافي، وحقيقة التوتر الحضاري الذي تعيشه الأمة وإصرارها على رسالتها الحضارية تستدعي بالضرورة قيام الدولة القادرة على فتح الآفاق لهذه الأمة في صنع حاضرها ومستقبلها والمساهمة في المسيرة الحضارية للبشرية عبر التفاعل الحرّ والمبدع مع الواقع المعاصر والمخزون الحضاري والقيمي لهذه المجموعة البشرية الكبرى.

2. تفسير وتحليل واقع الثورات العربية

إن المواجهات بين الجماهير ورموز الدولة الأمنية- التي انتهى بعضها برحيل النظام، ولا يزال بعضها مستمرا لا تخرج عن كونها حركات احتجاجية واسعة النطاق، ولا ترقى لأن تكون ثورة.

إن الثورات تتعلق بالتغيير الراديكالي لكل من القيم والمؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بالإضافة إلى التغير في النخبة السياسية والاقتصادية. بعبارة أخرى، لا يمكن الحديث عن ثورة دون حدوث حالة من التغيير الكامل في المشهد السياسي والاقتصادي الحاكم بما يشكل حالة من الانقطاع عن الماضي، ارتبط التعريف الكلاسيكي للثورات كذلك بالحديث عن تنظيم سياسي أوعسكري يقود عملية التغيير المجتمعية، والمواجهة مع النظام السياسي القديم، ويوفر قاعدة لتجنيد النخبة السياسية الجديدة. وفي هذا الإطار، تظهر أهمية إجراءات محاسبة الفاسدين والمفسدين في النظام السابق، التي اتخذت أشكالاً عنيفة في معظم الثورات الكبرى في

تاريخ الإنسانية. كما أن الخلاصة لدى بعض هذه الأدبيات ترى عدم جدوى الثورات بناء على حساب للمكاسب والمخاسر، فما يرتبط بالثورة من خسائر اقتصادية وحالات من الفوضى الأمنية يجعل من غير المفيد دعم منظور الثورات مقابل ما يبدو من عقلانية مشاريع التحول الديمقراطي التدريجية. (حمادة ، 2011: 4)

في ضوء كل ذلك يمكن فهم مكمن اعتراض بعضهم على وصف ما حدث في مصر وتونس بأنه ثورة كاملة، فلا يزال شكل النظام السياسي مستقراً الجمهورية دون أن يبدو أن هناك أية نية لتغييره، ولا يزال كثير من رجال النظام القديم وبعض رموزه يلعبون دورا في المشهد السياسي الجديد. كما أنه لا يبدو في الأفق نية لإعادة رسم الخريطة الاجتماعية، عبر إعادة توزيع للثروات من خلال إجراءات تأميمية، أو مصادرة لأملاك أو ثروات بعض من رجال الأعمال. وتتسم عمليات التعقب القانوني والمحاسبة بدرجات عالية من البطء، بما يوحي بعدم ثوريتها. وأخيراً فقد غاب عنصر التنظيم السياسي الذي يقود حركة الجماهير، أثناء حدوث الثورة، ويطرح نفسه لقيادة النظام الجديد. لقد تولى مهمة الدعوة الأساسية لتظاهرات 25 يناير صفحة "كلنا خالد سعيد"، التي لم يكن يعرف منشؤها ومديرها، كما أن الائتلافات العديدة التي تكونت عبر أيام الاعتصام وما بعده لا يبدو أنها تهتم بالسلطة والحكم في الوقت الحاضر.

3. البعد الثقافي والوطني والقومي في الثورات العربية

ترتكز الهوية الثقافية والوطنية على مجموعة من المكونات الأساسية التي تحدد هوية الفرد وتعكس انتماءه وولاءه الفكري والوطني وتعمل الأمم والدول بكل ما تمتلك من مكونات فكرية وثقافية وحضارية للمحافظة على هويتها الوطنية سواء من خلال البرامج التعليمية أوالثقافية والسياسية وذلك بهدف الحفاظ على هذه الهوية وعدم تعرضها للتلاشي، يسود الفترة الحالية ما يعرف بالهوية الثقافية العالمية والفردية أكثر من الجماعية بسبب العولمة وانتشار القنوات الفضائية وغيرها من الأسباب، حيث تعمل الدول المتقدمة على نشر ثقافة العولمة بهدف طمس الهوية الثقافية والوطنية في العالم وجعل ثقافة العولمة هي الثقافة السائدة في كافة أنحاء العالم مما يؤثر على الخصوصية الثقافية لكل أمة .(المحارب، 2011: 2)

وقد أحدثت الثورات العربية تحولات متباينة على مستوى أدوار الفاعلين الإقليميين في منطقة الشرق الأوسط. ففي الوقت الذي اكتفى فيه الفاعلون الدوليون بموقف المشاهد والمراقب،

باستثناء التدخل في ليبيا، نجد أن القوي الإقليمية تشهد حالة من التفاعل غير مسبوقة، ربما ينتج عنها تغييرات كبرى على واقع ومستقبل الفاعلين الإقليميين، سواء كانوا دولا أوفاعلين من غير الدول، ورغم أن مفهوم الإقليمية الجديدة ينصرف إلي صيغ التكتل والتعاون الإقليمي – في المجال الاقتصادي – بين مجموعة متقاربة من الدول، جغرافياً وسياسياً واقتصادياً، من أجل مواجهة أي تدخل خارجي، ولتحقيق التوازن الدولي، في ظل غياب التعددية القطبية في العالم، وكرد فعل لظاهرة العولمة. وبنظرة أفقية على ما أحدثته الثورات العربية من تحولات للأدوار الإقليمية، نجد أن الدور الإيراني أصابه الانكماش، وأصبح مرشحا بقوة للتراجع لجملة التحديات الداخلية التي تواجهه.

لم تكن الحياة السياسية العربية أرضاً تسودها الدكتاتورية والاستبداد والجهل قبل ظهور جماعات الإسلام السياسي وصراعها مع أنظمة الحكم القائمة .لعقود والديمقراطيون الحقيقيون يناضلون بكل أشكال النضال ضد أنظمة الاستبداد بكل تلاوينها الرجعية اليمينية والثورية التقدمية، من المغرب إلى مصر وسوريا والعراق ومن عُمان إلى السودان والصومال .ربما لم تكن الديمقراطية العنوان الأبرز للمناضلين الأوائل، ولم تكن الانتخابات الوسيلة الوحيدة لمنازعة السلطة الحاكمة ولاختبار قوة الحضور الجماهيري.

كانت نقاط التباعد ما بين جماعات الإسلام السياسي وأنظمة الحكم لا تقل عن نقاط التباعد بينها وبين القوى التقدمية والديمقراطية، وفي كثير من الحالات كانت الجماعات الدينية تأخذ موقع المحايد المراقب لما يجري من تصادم بين الأنظمة ومعارضيها من السياسيين، وبعضها كان أقرب لمواقف الأنظمة لأنها لم تكن تؤمن بالديمقراطية وثقافتها وأحيانا كانت تنظر للقوى الديمقراطية باعتبارها علمانية، وقد وظفت بعض الأنظمة جماعات إسلامية لمحاربة معارضيها التقدميين والديمقراطيين. (الدسوقي، 2011: 53)

إن جماعات الإسلام السياسي وخصوصاً الإخوان المسلمين واجهت في بعض المراحل الأنظمة السياسية العربية وعانت من الأنظمة وكانت تريد تغيير الوضع القائم ولكن لم يكن وارداً عندها تأسيس نظام ديمقراطي يؤمن بالمشاركة والتعددية السياسية، كانت تريد إحلال استبداد أنظمة وضعية باستبداد أنظمة دينية، أن جماعات الإسلام السياسي لم تدخل في تحالفات ثابتة مع القوى السياسية الديمقراطية والتقدمية في أي دولة عربية، إن القوى الإسلامية والقوى الوطنية أوالقومية، ونسمع عن الصحف الإسلامية والصحف الوطنية والقومية، لم يكن مفهوم الوطن

والهوية والثقافة عند الجماعات الإسلامية يتوافق مع مفهومهم عند القوى الوطنية والقومية والتقدمية وفي مصر من تنسيق بين الأخوان المسلمين وقوى تقدمية ووطنية بعد الانتخابات لا يعدو كونه ردود فعل انفعالية على نتائج الانتخابات أكثر مما هي مؤشر على تحالف دائم، في السنوات الأخيرة طرأت متغيرات فرضت على الأنظمة العربية التعامل مع الاستحقاق الديمقراطي، واهم هذه المتغيرات : (أبراش، 2011: 10)

1- انكشاف شرعية أنظمة الحكم بسبب تآكل شرعيتها التقليدية من دينية وثورية.
2- سقوط ذريعة رفض الديمقراطية وكبت الحريات حتى يمكن التفرغ لمواجهة إسرائيل ومواجهة المؤامرات الاستعمارية حيث باتت الأنظمة ملتزمة بإستراتيجية السلام مع إسرائيل وباتت واشنطن والغرب حلفاء وأصدقاء.
3- تلمس الجماهير خطاها على طريق الحرية والإدراك لحقيقة أوضاعها المتردية.
4- الخشية من وصول القوى الديمقراطية الحقيقية لسدة الحكم في وقت باتت المصالح الغربية في المنطقة متعاظمة بشكل غير مسبوق ومهددة في نفس الوقت من جماهير تعادي الغرب ومصالحه .

تزامن مأزق الأنظمة ورغبتها بتجديد شرعيتها مع تغيير في إستراتيجية الولايات المتحدة الأمريكية وقوى أوروبية في التعامل مع منطقة الشرق الأوسط والعالم العربي على وجه التحديد، حيث وجدت هذه القوى أن الدعم المباشر للأنظمة والحكومات الاستبدادية يضر بمصالحها في المنطقة ومن هنا رأت أهمية الدخول للمنطقة من بوابة أخرى، فبدأت بالحديث عن انتهاكات حقوق الإنسان وغياب الديمقراطية في الشرق الأوسط وخصوصا في العالم العربي مطالبة بتسريع الانتقال نحو الديمقراطية مع التركيز على العملية الانتخابية، لم يكن هدف واشنطن والغرب دمقرطة العالم العربي بل مواجهة المد الأصولي وحالة التمرد على الوجود الأمريكي في المنطقة وخصوصاً بعد احتلال العراق، وانحياز واشنطن لإسرائيل.

وما يبدو حراكً ديمقراطياً في العالم العربي يخفي دوافع غير ديمقراطية عند القوى الرئيسة الكبرى في هذا الحراك، حيث يتم نزع راية النضال الديمقراطي ومصادرة الفكرة الديمقراطية المنبثقة من الإرادة الحرة للشعب بالتغيير الديمقراطي من يد الديمقراطيين الحقيقيين لتتسلمها أوتستلبها أطراف تقول بالديمقراطية ولا يؤمن بها.الديمقراطيون الحقيقيون في العالم العربي يُحاصَرون اليوم من ثلاث قوى: أنظمة الحكم ونخبتها، جماعات إسلام سياسي لا تؤمن

بالديمقراطية، واشنطن ورؤيتها لديمقراطية تخدم سياسة الفوضى البناءة في المنطقة . (العدل، 2011: 1)

إن الجماعات الإسلامية ليست على نفس الدرجة في اقترابها من الديمقراطية وبالتالي ليست على نفس الدرجة في صدقها بالدخول في العملية الانتخابية.بعض جماعات الإسلام السياسي وطَّنَت أيديولوجيتها الدينية وعقلنت خطابها بحيث بات أكثر تسامحا وقبولا بالآخر، هذه الجماعات تقبل مبدأ الشراكة السياسية ومستعدة للعودة لصفوف المعارضة إن خسرت الانتخابات، إلا أن جماعات أخرى دخلت الانتخابات بروح جهادية أوبعقلية الغزو والفتح، دخلت الانتخابات ليس إيمانا بالديمقراطية ولكن كوسيلة للسيطرة على السلطة بعد أن فشلت في الوصول إليها بوسائل أخرى، ولذلك نجد هذه الجماعات توظف كل ما لديها من إمكانيات مالية ولوجستية وخطاب ديني متشنج لكسب الانتخابات وفي حالة نجاحها لن تسمح بانتخابات أخرى.

ومع ذلك فإن ما وصلت إليه الأوضاع العربية من انسداد أفق على كافة المجالات وما وصلت إليه الأنظمة من ترهل ومن تباعد عن مصالح الجماهير الشعبية يتطلب إفساح المجال لكل القوى السياسية للمشاركة في الحياة السياسية لأنه لا يُعقل أن تكون الشعوب العربية غير قادرة على إنتاج قيادات جديدة ونخب جديدة، فعقود من النضال السياسي متعدد الجبهات والانفتاح غير المسبوق على العالم الخارجي جعلت الجماهير العربية أكثر إدراكاً ووعياً لمصالحها وحقوقها وأكثر جرأة على مقاومة الطغيان وما يجري في تونس والجزائر ومصر والسودان واليمن مؤشر على ما يمكن أن تدفعه الأنظمة إن تجاهلت مصالح شعوبها وأعاقت الممارسة الديمقراطية الحقيقية وهوثمن ستدفعه أيضا الدولة الوطنية ليس فقط كنظام حاكم بل كوجود. (ديب، 2011: 3)

إن خطاب وشعارات بعض جماعات الإسلام السياسي تثير القلق، ولكن الحضارة الغربية وبعض أنظمة الحكم العربية تبالغ في قدرة هذه الجماعات على الوصول إلى الحكم كما حدث في تونس ومصر والمغرب العربي وقبلها فوز حماس في الانتخابات ليس دفاعاً عن المصلحة الوطنية أو لأن هذه الجماعات تشكل بالفعل تهديداً للمصلحة والوجود الوطني بل لخوف الأنظمة ونخبتها من فقدان مواقعها وامتيازاتها، كما أن الأنظمة توظف الإسلام السياسي –الإسلاموفوبيا– لقطع الطريق حتى على القوى التقدمية والديمقراطية الحقيقية. وتم رؤية أن الخاسر في

الانتخابات الأخيرة في مصر وقبلها الأردن والمغرب والكويت والعراق ليست جماعات الإسلام السياسي فقط بل كل القوى الديمقراطية الحقيقية ومجمل المسار الديمقراطي.

المطلب الثاني : الثورات العربية الراهنة وعودة الجدل بشأن التيارات السياسية في العالم العربي

كان من أبرز نتائج الثورات العربية هي عودة الجدل بشأن الحركات الإسلامية، سواء فيما يتعلق بدورها في إشعال هذه الثورات، أو مستقبلها السياسي والحركي، خاصة في ظل حالة الإقصاء والتهميش التي تعرضت لها هذه الحركات طيلة العقود الخمسة الماضية، وبوجه عام، يمكن القول إن الحركات الإسلامية، وإن كانت من أهم الأطراف المستفيدة من سقوط الأنظمة الأوتوقراطية العربية، فإن ثمة استحقاقات وتحديات عديدة سواف تواجهها هذه الحركات، إذا ما قدر لهذه البلدان أن تشهد تحولاً ديمقراطياً راسخاً خلال السنوات القليلة المقبلة. وهو ما تحاول هذه الدراسة الاقتراب منه، وإلقاء بعض الضوء عليه. (العناني، 2011: 1)

إن الثورات العربية، وإن وفرت للحركات الإسلامية فرصة ربما تكون تاريخية فيما يخص الحصول على الشرعية والتمتع بالشرعية القانونية، فإنها أيضا تحمل تحديات عديدة لهذه الحركات، ليس أقلها القدرة على العمل في بيئة منفتحة سياسياً وأيديولوجياً، وهي التي اعتادت العمل في سرية ووفق بنية تنظيمية مغلقة تعتمد علي التعبئة الفكرية والحركية، ومنها ما يتعلق بالقدرة على التماسك والبقاء بشكل موحد دون التعرض لانشقاقات أو انقسامات داخلية.

إن المجتمع، كوحدة سوسيولوجية تحليلية، كان بمثابة الحاضنة الرئيسية للثورات العربية، والمغذي لديمومتها، والموجه لبوصلتها، والمقصود بمفهوم المجتمع هنا ليس تلك البنية التقليدية التي تجمع بين أفراد وجماعات وطبقات وفئات لا يربط بينها سوى الانتماء المكاني لبقعة جغرافية بعينها، وإنما يقصد به أساساً مفهوم الجماعة المتناغمة فكراً وعقلاً ومنهجاً، وهو هنا يتجاوز النظر للأفراد، باعتبارهم مجرد كتلة سكانية أو بشرية لا تأثير لها، وإنما كوحدة إنسانية متفاعلة مع بعضها وفاعلة في محيطها، استناداً إما إلى منظومة قيمية وأخلاقية، أو تستهدف تحقيق مصالح وأهداف مشتركة. وهنا قد ينقسم المجتمع إلى عدة جماعات فاعلة تتداخل مع بعضها بعضا بشكل أفقي، وتتقاطع منظوماتها القيمية، وتتشابه مطالبها وطموحاتها، في حين

تحاول الدولة ونظامها السياسي إشعال الصراع بين هذه الجماعات من أجل ضمان السيطرة عليها.

ويصبح منطقياً أنه إذا ما زادت مساحات الالتقاء والتناغم بين هذه الجماعات، مقابل انحسار أو تآكل مساحات التعارض والصراع بينها ولو بشكل مؤقت، فإن دوائرها وحلقاتها المجتمعية تزداد ارتباطاً واتساعاً، في حين تصبح حركتها الجماعية أكثر فاعلية وتأثيراً. وبمرور الوقت، يتحول المجتمع بصيغته التقليدية الساكنة من Society إلى Communityفي شكل جماعة كبيرة فاعلة تتحرك بقوة وثقة ويصعب إيقافه.

وربما يعزو بعضهم الحضور الضعيف للإسلاميين في الثورات العربية إلى ذكاء قياداتها وإدراكهم لحساسية الثورة وحساباتها، خاصة في ظل إرث التربص السلطوي والرفض الغربي لهذه الحركات، مما قد يزيد من احتمالات تقليص الثورات العربية، كما حدث في الجزائر أوائل التسعينيات. بيد أن ذلك أيضاً لا ينفي ضعف الخيال السياسي لهذه الحركات وعدم استشعارها المبكر للزخم الثوري. ولعل أهم دلائل هذه الفرضية ما يلي: (العناني، 2011: 2)

- انعدام أو فقر الخيال الثوري لدى التيارات الإسلامية، وذلك نتيجة لخبرتها السلبية مع الأنظمة الحاكمة كما هي الحال في مصر الصدام التاريخي بين عبد الناصر والإخوان، فضلاً عن المواجهة المستمرة بين مبارك والجماعة طيلة العقدين الأخيرين، وسوريا أحداث حماة عام 1982، وتونس أحداث باب سويقة عام 1990. وقد اختزنت ذاكرة الإسلاميين هذه الأحداث طيلة العقدين الأخيرين، فكانت النتيجة إسقاط الخيار الثوري من حساباتها، والاعتماد على المنهج التدريجي كخيار وحيد للإصلاح. ولعله من اللافت أن لغة الخطاب الإسلامي الحركي طيلة العقود الثلاثة الماضية قد خلت من مفردات العمل الثوري كالتغيير، وإسقاط الأنظمة، وتعطيل الدساتير .
- جاءت الثورات العربية نتيجة لفعل جماعي يتجاوز الأطر التنظيمية والأيديولوجية والسياسية الكلاسيكية، ومعبرة عن قوي وتيارات جديدة لم تعرف العمل الحزبي بشكله التقليدي. فالسواد الأعظم للثورتين التونسية والمصرية لم يخرج من نطاق الأحزاب القائمة، وإنما من حركات اجتماعية وثقافية تتسم بالمرونة الشديدة في حركيتها وأفكارها وعضويتها.وهو ما يختلف جذرياً عن طبيعة وبنية الخطاب الإسلامي الحركي الذي يتسم بالمركزية الشديدة والالتزام الأيديولوجي والتنظيمي. وهنا، كان أمام الحركات الإسلامية

أحد خيارين، إما المشاركة في الثورات العربية، ولكن وفق الشروط والقواعد التي يحددها محركوها والداعون إليها، وإما عدم المشاركة، وما قد يؤدي إليه ذلك من خسارة سياسية ومجتمعية ليس فقط بين قواعدها وأعضائها، وإنما أيضا بين جموع الشعب. (العناني، 2011: 3)

- لم تكن مشاركة الحركات الإسلامية في الثورة أمراً اختيارياً أو بقرار تنظيمي، إنما كانت أمراً واقعاً فرض عليها بفعل تطورات الفعل الثوري الذي كان سريعا وحاول الجميع اللحاق به. فعلى سبيل المثال، رفضت جماعة الإخوان المسلمين في مصر المشاركة إيجابيا في تظاهرة 25 يناير 2011 في بداياتها. وهو أمر ليس غريباً على الجماعة، التي لم يكن لها حضور ثقيل في غالبية المناسبات التعبوية التي قامت في مصر خلال الأعوام الثلاثة الماضية لم تشارك الجماعة في إضراب 6 أبريل 2008 وغيرها من إضرابات العمال والمهنيين والضرائب العقارية ... إلخ، وذلك إما بسبب تخوفها من قمع النظام لها، أو عدم تأثيرها في هذه الدوائر،في حين جاءت مشاركة الإخوان في الثورة المصرية، بعدما تأكد لها أن ما يحدث يتجاوز كونه تظاهرة فئوية، كي يصل إلى العمل الثوري التاريخي. صحيح أن نفرا من شباب الإخوان قد انخرط في الثورة منذ يومها الأول، بيد أن ذلك لم يأت بقرار تنظيمي، وإنما من خلال مشاركة فردية عكست الفجوة الجيلية والفكرية داخل التنظيم الإخواني. وما لبثت الجماعة لاحقا أن انضمت للثورة بكل قوتها وأصبحت طرفاً فاعلاً في ديناميتها سياسياً وميدانياً. وفي تونس، كانت حركة النهضة آخر الملتحقين بقطار الثورة التونسية، وذلك نتيجة لضعف الحركة وتآكل بنيتها القاعدية بسبب الضربات المتلاحقة التي تعرضت لها طيلة العقدين الماضيين، فضلا عن انفصال المستوي القيادي الذي كان أغلب رموزه في المهجر عن القواعد الحركية في تونس.
- لم يكن متاحاً للإسلاميين بأي حال أن يعبروا عن هويتهم الذاتية في الثورات العربية، ليس فقط لأنهم لم يشعلوها أو يبادروا للقيام بها، وبالتالي لا يحق لهم تلوينها بشعاراتهم وأيديولوجياتهم، وليس أيضا لتخوفهم من أن يتم إنهاء الثورة بسببهم، وإنما أيضا لإدراكهم عواقب ذلك على دورهم، وإمكانية بقائهم كجزء من التركيبة الثورية فيما بعد. حيث لم يكن شباب الثورتين التونسية والمصرية ليسمحوا ببروز أية هوية فئوية أو عمودية قد تؤثر في شمولية الثورة، وتحجب صورتها كحركة قاطعة للمجتمع، ومعبرة عنه بكافة جماعاته وأطيافه. صحيح أن ثمة حضورا لبعض رموز التيارات الإسلامية في الثورة إلا

أنه كان حضوراً ملتزماً بالتيار الثوري العام، وليس متمايزاً أو منفصلاً عنه. (العناني، 2011: 4)

- لم يحتكر فصيل حركي بعينه المشهد الإسلامي في الثورات العربية، وإنما تنوعت خريطة الإسلاميين الذين انخرطوا في العمل الثوري، بحيث ضمت مختلف فصائل وجماعات التيار الديني، بدءاً من الإخوان المسلمين، مروراً بالحركة السلفية، وانتهاء بالتنظيمات الجهادية التي كان لها حضور في الثورة المصرية بدرجات متفاوتة. وهو ما يؤكد مجدداً تجاوز الثورة المصرية للأطر الأيديولوجية والعقائدية لمختلف القوى الدينية والسياسية. فلم يحدث من قبل أن انخرط الإخوان والسلفيون والجهاديون، وفي بعض الأحيان الصوفية، في عمل تنظيمي وحركي يستهدف تغيير نظام الحكم، ليس فقط بسبب الاختلافات الشديدة بين خطاباتها وأيديولوجياتها، وإنما أيضا بسبب العداء التاريخي الذي وصل إلي حد الاتهام بالتواطؤ مع النظام السابق، كما كانت الحال بين السلفيين والإخوان.

إذا كان حضور التيار الإسلامي في الثورات العربية متماشيا مع حضور بقية القوى الأخرى، وباعتباره يعبر عن فصيل اجتماعي وسياسي موجود ومتجذر في المجتمعات العربية، ولم يكن حضوراً استئثارياً أو استثنائياً بأي حال من الأحوال، حيث اعتادت الحركات الإسلامية أن تكون هي المحرك الأساسي للشارع العربي، خاصة في الشرائح الدنيا والوسطى، فإن الثورات العربية هي أعم وأشمل من أن تختزل في فصيل أو لون سياسي واحد دون بقية القوي والتيارات، ويمكن قراءة مستقبل التيارات السياسية في ضوء الثوارت العربية من خلال الآتي :

أولاً : التحديات التي تواجه الحركات الإسلامية في مرحلة ما بعد الثورات العربية :

1. تحدي الانتقال من السرية إلي العلنية. فقد دأبت الحركات الإسلامية على العمل بعيداً عن القواعد المؤسسية التي تحكم عمل الأحزاب والقوي السياسية الأخرى، وهو ما وفر لها قدراً من السيولة والتغلغل في المجتمعات العربية. ويترتب عليه العمل السري سلسلة طويلة من القيم والمبادئ التي ينشأ عليها أفراد الحركة وأعضاؤها، مما يخلق ثقافة ومنظومة قيمية بعيدة عن الشفافية والوضوح. لذا فإن أول تحد سوف يواجه هذه الحركات هو كيفية تغيير البنية العقلية والفكرية لأعضائها، ونقلها من الحيز السري بآلياته وتفاعلاته إلي الإطار العلني بمسئولياته والتزاماته. (العناني، 2011: 5)

2. تحدي الفصل ما بين النشاطين الديني والسياسي. فقد دأبت الحركات الإسلامية على الخلط بين الدعوي والسياسي، ولم توجد حدود فاصلة بين الدور الديني والاجتماعي لهذه الحركات ونشاطها السياسي. وهذا التحدي لا يمكن حله بمجرد التمييز بين المجالين الديني والسياسي عن بعضهما بعضاً، وإنما من خلال عملية فصل كلي في الوعي والفكر الحركي بين منطق الجماعة الدينية ومنطق الحزب السياسي. ولا تشجع النماذج العربية كما هي الحال في المغرب واليمن التي تجمع بين الأمرين على إمكانية تكرارها في مصر وتونس. فالمشكلة لم تكن يوماً في العلاقة التنظيمية التي تحكم علاقة الحزب بالجماعة ومساحات الانفصال والتلاقي بينهما، وإنما في الفلسفة التي يستند إليه كلاهما. فالعضو الذي يقرر الانتماء لجماعة دينية ليس هو حتماً من يقرر الانتماء إلي حزب سياسي وبالعكس.
3. تحدي إدارة التوازنات والعلاقات الداخلية في الحركات الإسلامية. فمن المعروف عن هذه الحركات تماسكها الداخلي والتزامها التنظيمي والأيديولوجي. ولعل أحد أسباب ذلك هو شعور الحركة بكونها دوماً مستهدفة من الأنظمة السلطوية، وهو ما كان سبباً في تأجيل كثير من الاستحقاقات التي كانت مفروضة على هذه الحركات تحت وطأة القمع الخارجي، وقد سقطت هذه الحجة وإن ملفات داخلية كثيرة سوف تكون محل نقاش وجدل كبيرين داخل هذه الحركات، منها إمكانية الانتقال من ثقافة التلقين والطاعة إلى النقاش والاختلاف،والعلاقة بين الأجيال، والعلاقة بين المستويات التنظيمية المختلفة مجالس الشوري والمكاتب التنفيذية وسلطات رئيس الحركة)، وما يتعلق بالانتخابات الداخلية، ومنظومة الحراك والترقي الداخلي.
4. تحدي تطوير الخطاب الفكري والأيديولوجي للحركات الإسلامية. ففي مرحلة ما بعد الثورات، لن يكون مقبولاً من هذه الحركات أن تظل في أطروحاتها الدينية والفكرية دون الانفتاح على غيرها من التيارات والرؤى والأفكار الأكثر تقدمية واعتدالا، وإلا فستخسر حتما الكثير من قواعدها ومؤيديها. والأكثر من ذلك أن هذه الحركات سوف تكون مطالبة بأن تضبط خطابها وتفاعلاتها الداخلية مع الواقع الجديد الذي فرضته الثورات العربية، وإلا فإنها ستفقد الزخم الثوري وتسير خلف المجتمع وليس في مقدمته.
5. تحدي الانقسامات والانشقاقات الداخلية. من المتوقع أن تتعرض بعض الحركات الإسلامية العربية إلي هزات داخلية عميقة، عطفاً على الحالة الثورية التي تتطلب تجديداً

للبنية التنظيمية والفكرية لهذه الحركات، كي تكون على مستوي التوقعات والطموحات التي حملتها الثورات العربية للشارع العربي. وقد بدأت بالفعل مؤشرات علي هذه الانقسامات في بعض الحركات، وإن بشكل غير علني، إذ إن هناك خلافاً متزايداً بين قادة حركة النهضة التونسية حول كيفية التعاطي مع المرحلة الجديدة. وهو انقسام يعكس عدم توافق الرؤية بين جناحي الداخل والخارج في الحركة. فالجناح الأول يبدو الأكثر انغلاقاً وتحفظاً على تقديم تنازلات، سواء في خطاب الحركة، أو في موقعها الحركي داخل النظام السياسي الجديد، في حين يبدو جناح الخارج أكثر مرونة واستيعابا للحظة الثورية، بحكم احتكاكه بالثقافة الغربية، وقبوله بالتعددية الفكرية والأيديولوجية. أما في مصر، فثمة مؤشرات على خروج وانسحاب بعض قيادات الجماعة وقواعدها، سواء باتجاه قوي سياسية وحزبية مدنية ناشئة، أو لإرساء تجربة إسلامية جديدة، بعيداً عن التجربة الإخوانية بكل إرثها وتعقيداتها، وهو ما قد يضر بالحركة "الأم" على المدى الطويل.

إن مستقبل الحركات الإسلامية والتحولات قد تفضي ثورات عربية على المدي الطويل، وأي الأشكال قد تأخذها الدولة العربية الجديدة، سواء بالانتقال نحو نظم ديمقراطية حقيقية، أو الوقوع مجدداً في نطاق السلطوية والأوتوقراطية.

ثانياً : أسباب تعثر الديمقراطية في الفكر السياسي العربي:

كثيرة هي أسباب تعثر الفكر السياسي العربي في حل إشكالات الأمة سواء في مسألة الهوية والانتماء أو مسألة التنمية أو في مسألة مواجهة التحديات الخارجية، إلا أننا نعتقد بأن أهم هذه الأسباب هو غياب الديمقراطية سواء عند الحركات والأحزاب الوطنية والقومية والثورية أو عند الأنظمة أو في الثقافة الشعبية، ويمكن إرجاع الأسباب لغياب الديمقراطية عن الفكر السياسي العربي فيما يلي:

1. غياب نموذج عربي للحكم الديمقراطي، يمكن الرجوع إليه واستلهامه وهذا الغياب يمس الحاضر كما يمس الماضي بالرغم من محاولات بعضهم تحويل أسس الشورى الإسلامية بالديمقراطية، وكانت الصورة المثالية للحكم في الموروث العربي الإسلامي هي (المستبد العادل) وبالرغم من وجود تجارب برلمانية ودستورية في بعض الدول قبل الاستقلال. (أبراش،174:2011)

2. غياب مفكرين ديمقراطيين متنورين، في مركز القرار السياسي أو في مركز التأثير على أصحاب القرار، قادرين على بلورة رؤية أو مشروع يربط ما بين عالمية الفكرة الديمقراطية والخصوصية الاجتماعية الثقافية العربية الإسلامية، حتى أن إسهامات مفكري النهضة العربية أوائل القرن كمحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وبولص سلامة وطه حسين وغيرهم لم تستثمر بشكل جدي ولم يبن عليها تطور، وهي أفكار كانت من الخصب والغنى مما كان يؤهلها آنذاك لتكون نواة مشروع حضاري ديمقراطي عربي، إلا أنها ووجهت بمعارضة من تيارات شتى قومية وعلمانية ودينية وثورية.
3. غياب ثقافة الديمقراطية فالديمقراطية ليست مؤسسة ولكنها ثقافة أيضاً، ما يحدث في العالم العربي هو أن خلق المؤسسات الديمقراطية سبق نشر الفكر الديمقراطي عكس ما حدث في الغرب حيث مهد فكر عصر النهضة والتنوير لتأسيس النظم الديمقراطية ومن هنا نجد تعارضاً بين الثقافة الجماهيرية السائدة التي هي أما أصولية دينية أو ثورية انقلابية أو ديكتاتورية من جهة والثقافة الديمقراطية من جهة أخرى.
4. عملية الاستقطاب الدولي سياسياً وأيديولوجياً أظهرت وكأن الديمقراطية هي خاصية غربية امبريالية، وبالتالي نظر إليها كجزء من الثقافة الغربية الاستعمارية وان مقولاتها والمطالبة بتطبيق هذه المقولات يدخل في باب الغزو الثقافي الغربي.
5. ارتباطاً بسابقة، كانت الديمقراطية وما تزال جديدة في فكر النخبة البرجوازية أو المثقفة فهي جاءت من فوق القلة الغنية أو المثقفة تثقيفاً غربياً، ونظر للعلاقة غير الطيبة ما بين الجماهير الشعبية والنخبة فقد تعاملت الجماهير بحذر في بداية الأمر مع الديمقراطية ودعاتها.
6. تعليق كل شيء على مشجب فلسطين والخطر الصهيوني، بحيث كانت الأنظمة ومعها الأحزاب السياسية، تعد أن الخطر الآني والمباشر ليس الفقر أو انتهاك حقوق الإنسان ولا الأمية ولا غياب الديمقراطية، ولكنه الخطر الصهيوني، وأن المرحلة تستوجب توحيد كل الجهود من أجل الوحدة وتحرير فلسطين، وهكذا باسم فلسطين صودرت الحريات، وتعاظمت المعتقلات، وطورد الأحرار، وجهلت

الشعوب وازداد الفقراء فقراً وازداد الأغنياء غنى، وكانت النتيجة لا فلسطين حررت ولا الديمقراطية أنجزت.(أبراش،176:2011)

7. غياب طبقة أو نخبة ديمقراطية لتكون بمثابة مراحل تقود عملية التحول الديمقراطي، فالطبقة المثقفة العربية كان جزء منها يدور في فلك السلطة أو المبعدين أنفسهم عنها كانت ثقافتهم غير ديمقراطية، أما ثورية إنقلابية أو دينية جهادية، وفي كلا الحالتين كانت تزيد التغيير بغير الأسلوب الديمقراطي.
8. وخضعت مسألة الهوية لتجاذبات متعارضة وخصوصاً ما بين الهوية القومية والهوية الإسلامية والهوية الأممية والهوية الوطنية، ولم تجر محاولات جادة للتوفيق بين هذه الهويات من خلال تحديد الأولويات بحيث يتم الانتقال من دائرة لأخرى دون تصادم.
9. أنتجت الأنظمة الثورية والقومية نقيض خطابها وأيديولوجيتها، ففيما كانت تتحدث عن الوحدة العربية والأمة العربية، كأن منطق وواقع سلطة هذه الأنظمة يرسخ إقليمية مقيتة بل قبلية وطائفية، وتحول مفهوم الوطن والوطنية إلى حاجز يحد من التوجهات الوحدوية والقومية.
10. كردة فعل على الخطر المتوهم الذي تشكله أنظمة الثورة، انغلقت الأنظمة التقليدية على نفسها وأنتجت هوية خاصة موظفة للدين والتراث والأصالة، وانقسمت الأنظمة العربية بالتالي ما بين أنظمة ذات شرعية دينية وأنظمة ذات شرعية ثورية، فيما هي في حقيقة الأمر تفتقر لأية من هذه الشرعيات ما دام الشعب مغيباً عن مركز القرار وليس حراً في اختيار من يحكمه.

لطالما عدّ المحللون والناشطون أن الفكر مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي لا يتمتع بالقدرة على تعبئة الجماهير العربية التي تتمتع بها الأيديولوجيات الدينية والقومية، ولذلك كانت محاولات الناشطين كأفراد لمخاطبة الجماهير العربية، ولم يحاولوا أن يتحولوا من مجموعات منظمة ناشطة وتتمتع بكفاءات ومهارات تنظيمية ودعوية عالية إلى حركة اجتماعية لها طابع الاستمرارية وتطرح شعارات راديكالية، إلا أن ما حصل في كل من تونس ومصر قد أثبت الخطأ الذي وقعت فيه الحركة المدنية المؤسسية التي لم تخرج من كونها تنظيمات وشبكات لكي تتحول إلى حركة تنظيمية تستطيع التاثر على شرائح المجتمع والتأثير في العملية السياسية.

لقد كانت هناك محاولات سابقة لكي تتشكل حركة جامعة سواء على مستوى البلد الواحد، أو على مستوى البلدان العربية، وقد تمت هذه المحاولات خلال العقود والسنوات الأخيرة أحياناً تحت الشعار الوطني – القومي انطلاقاً من التضامن مع فلسطين وما تتعرض له (وكذلك في حرب لبنان 2006، كان الحرب على غزة عام 2008 واخيراً في الثورات العربية 2011)، وأحياناً تحت الشعار الإسلامي الذي يشكل أساساً قوياً راسخاً في الوعي الشعبي المشترك داخل البلد الواحد وعلى المستوى العربي أيضاً، وقد استخدمت في سبيل ذلك وسائل وإمكانات هائلة بدءاً من الإعلام وصولاً إلى التمويل، مروراً بحالات الغضب المشروع والشعور بانتهاك الكرامة الوطنية والشخصية بفعل ما تتعرض له بلدان المنطقة من قهر واستبداد وعدوان خارجي وداخلي.(نعمه،4:2011)

مع ذلك لم تنجح الأيديولوجيات القومية والدينية في توحيد فئات المجتمع داخل البلد الواحد، كما لم تنجح في انتاج مناخ تغييري عابر للحدود بما يشبه عدوى التغيير من تونس ومصر إلى مختلف البلدان العربية، التي يكثفها تحول شعار الشعب يريد إسقاط النظام، إلى شعار كل التحركات في كل الدول، وحيث فشل الخطاب الديني والقومي، نجح خطاب الدولة المدنية الديمقراطية في تجاوز كثير من الانقسامات والاختلافات في وجهات النظر والاتجاهات داخل البلد الواحد، واستطاع أيضاً أن يشكل خطاباً مشتركاً مع بلدان تتفاوت ظروفها بشدة من اليمن إلى المملكة المغربية، مروراً بكل الدول العربية الأخرى.

هذا ما أعطى الثورتين التونسية والمصرية صورتهما الإجمالية بصفتهما ثورات من أجل الديمقراطية بكل معانيها وأبعادها المتعددة، التي لا تغفل البعد الوطني والقومي ولكنها تدرجه ضمن إطارها وهي قادرة على ذلك، في حين الخطابان القومي والديني يستبعدان بطبيعتهما وتحققهما الفعلي فكرة الدولة المدنية، وعجزاً بالتالي عن توحيد التيارات والاتجاهات والمجموعات السكانية المختلفة، والطبقات الاجتماعية المختلفة، وبالتالي لم ينجح أصحاب الفكرة الدينية أو القومية من جعل فكرتهم كفؤة اجتماعية أو سياسية، إلى فكرة تتبناها كل فئات المجتمع، في حين أن نجاح الثورتين التونسية والمصرية، والجديد فيها، هو تحول فكرة ومطلب الفئة التي أطلقت التحركات المتناثرة– في البداية – في كل من تونس ومصر أن تتحول إلى مشروع يتوحد حوله ومن أجله كل المجتمع، إن سر نجاح الثورات هو أنها كانت تحمل مشروعاً للمجتمع كله – تقريباً، واحتمال تعثرها في المستقبل – إن حصل وهو أمر محتمل جداً في مسار الثورات – فإنه

سوف يتعلق بالدرجة الأولى في تآكل هذا الاجتماع، وتشتته إلى تيارات متضادة ينغلق كل تيار منها في خطابه الخاص، ويبتعد عن فكرة الديمقراطية وتداول السلطة وبناء الدولة المدنية بالمعنى الحديث. (نعمه،5:2011)

ثالثاً : العودة إلى مشروع النهضة العربية:

في الخطاب الأيديولوجي والإعلامي يوجد أكثر من ثنائية في التعرف إلى الذات والآخر، فلو كان التشديد على المحور الاقتصادي – الاجتماعي، أي على علاقات الهيمنة – التبعية، فإننا نتعرف إلى أنفسنا كشعوب بصفتنا جنوباً، ونتعرف إلى الآخر بصفته شمالاً أوروبا، أمريكا الشمالية، الدول الصناعية المتقدمة، ولو كان التشديد على المحور الثقافي– الهوياتي، فإننا نتعرف إلى أنفسنا كعرب بصفتنا شرقاً، ونتعرف إلى الآخر بصفته غرباً، وفي الحالة الخاصة والاختزالية للفكر الديني الأصولي، فإن هذه الثنائية الأخيرة تتحول إلى ثنائية مسلمين، مقابل الآخر المسيحي والذي يُعنى به أو اليهودي دولة إسرائيل هذه الثنائية – الدينية هي حالة خاصة اختزالية للثنائية الثقافية شرق – غرب.

وإذ ليس هناك تمييز بين الغرب والشمال في خطاب الهوية حالياً كون المقصود في الحالتين هي الدول نفسها أوروبا، أمريكا، الدول الصناعية المتقدمة فإن الأمر لم يكن دائماً على هذه الحال. (نعمه،6:2011)

فمن منظور المراحل التاريخية الكبرى، فإن المنطقة العربية مرت بمرحلتين تكوينيتين بالغتي الأهمية وهي تمر في مرحلة تكوينية ثالثة حالياً المرحلة الأولى هي مرحلة النهضة العربية في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وهي المرحلة التي انتهت مع نهاية الحرب العالمية الأولى، وخلال هذه المرحلة كانت المنطقة العربية عبارة عن مجتمعات ومناطق خاضعة في معظمها للسلطة العثمانية التي كانت تبرر إمبراطوريتها باعتبارها استمراراً للخلافة الإسلامية، ولم تكن البلدان العربية قد تشكلت في دولة وطنية وفق التعريف الحديث، وبالتالي لو أردنا استخدام الثنائيات المشار إليها في الفقرة السابقة، وانطلاقاً من محور علاقة الهيمنة – التبعية، فإن السلطنة العثمانية كانت تمثل الشمال المستعمر المهيمن، وكانت المجتمعات العربية هي الجنوب التابع والمهيمن عليه، وبحكم الاشتراك في الدين بين المستعمِر والمستعمَر، فإن العرب بلسان الحركة التحررية العربية وثقافتها في ذلك الوقت، قد تعرفوا إلى أنفسهم بصفتهم

عرباً، أي بهوياتهم القومية والوطنية التي تتجاوز وتوحد الانتماءات الدينية والقبلية في مفهوم الوطنية والقومية العربية بالمعنى الحديث للكلمة، وقد كان ذلك الطريق الوحيد لقيام حركة الاستقلال عن السلطنة والتحرر من استعمارها، كون الدين عنصراً مشتركاً بين الطرفين. (نعمه،7:2011)

في المقابل فإن الطرف الأوروبي الذي كان قد بنى دولته الحديثة، فإنه كان يتحدد بصفته مغايراً من الناحية الثقافية ومن ناحية النظام المؤسسي وبناء الدولة، وبصفته غرباً حديثاً مقابل الشرق التقليدي، ولكن العلاقة بين العرب في حينه وبين أوروبا لم تكن علاقة في غالبها وصورتها العامة علاقة استعمار وتبعية، أي علاقة عمودية، بل كانت علاقة تفاوت في درجات التقدم الثقافي والمؤسسة والتنظيمي، وبالتالي كانت أوروبا نموذجاً جذاباً لرواد النهضة العربية آنذاك، الذين وجدوا في النظام الأوروبي ولا سيما نظام الدولة الحديثة فيها، نموذجاً متقدماً مقارنة بالنموذج العثماني، وعلى هذا الأساس كانت حركة النهضة العربية حتى مطلع القرن العشرين، تقوم على عناصر متكاملة تبدأ من الهوية العربية بديلاً عن الهوية الدينية والقبلية، وكانت تعتبر أن نموذج الديمقراطية الليبرالية الأوروبية لبناء الدولة، وخصوصاً تداول السلطة وفصل السلطات والبناء الحديث لهياكل الدولة والتشريعات، هو النموذج الأصلح للدول العربية الساعية للتحرر من الاستعمار العثماني، وكانت المكونات الحداثية الثقافية قوية فيها، وتحديداً مسألة تعميم التعليم، والتحرر من العادات والتقاليد غير المتناسبة مع العصر، وتحرر المرأة، والإصلاح الديني، وغيرها من العناصر، وفي هذه المرحلة يشير إلى دولة محددة هي السلطة العثمانية هي غير الغرب الأوروبي. (نعمه،8:2011)

رابعاً : الثورات الحالية بداية مرحلة تكوينية ثالثة للدول العربية:

إن جوهر التراجع الذي عرفته المجتمعات العربية خلال المئة والعشرين سنة الأخيرة، يتمثل في تغيب الديمقراطية الليبرالية لصالح النظام الدولة وأنظمة الحكم، وفي تغيب الخطاب الحداثي في المجالين الاجتماعي والثقافي لصالح الأيديولوجيات القومية والاشتراكية – الدولية لصالح الأيديولوجيات الدينية السلفية أو الأصولية.

من المنظور التاريخي، فإن التغيير الذي بدأ في تونس في الشهر الأول من عام 2011، الذي انتقل بسرعة إلى مصر، وهما البلدان اللذان نجح فيهما إسقاط النظام من خلال حركة

احتجاج سلمية للمجتمع المدني، هذا التغيير هو نقطة بداية لمرحلة تاريخية جديدة في زمن العولمة الراهنة التي توازي في أهميتها المرحلتين التكوينيتين في بداية القرن العشرين مرحلة النهضة ومرحلة بناء الدولة الوطنية المستقلة، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الصورة العامة لهذا التحرك وأسباب النجاح والانتشار الدولة المدنية الحديثة، والكرامة، والعدالة، وحقوق الإنسان، وتداول السلطة، فكأنه إزاء العودة إلى جوهر أفكار مرحلة النهضة الأولى التي أهملتها وهمشتها التيارات الدولية الثورية أو التقليدية التي حكمت بعد الاستقلال، كما إن ما يجري هو بمثابة رد فعل تاريخي اعتراضي على تغيب ديمقراطي من قبل الأيديولوجيات والنظم السياسية التي حكمت البلدان العربية منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهو بهذا المعنى، بداية التوجه نحو مشروع نهضة عربية ثنائية في زمن العولمة، إن هذا المسار معقد فيه فترات صعود وهبوط وفيه تقدم وتراجعات وسوف يستغرق سنوات طويلة كي ترتسم ملامحه وتترسخ إنجازاته بشكل لا رجوع عنه، ولكن المسار بدأ بالتأكيد (بيضون، 2011: 41).

لكل ثورة مقومات ومطامح ووسائل ومن معطيات ثورة تونس وجود عدم توافق على "الشرعية" التي ستتبنى عليها كل الإجراءات والإصلاحات، فكانت الطروحات المختلفة وأبرزها اعتماد الثورة ذاتها وإسقاط أي شرعية أخرى دستورية كانت أو قانونية والبناء على أسس مطالب ومطامح للثورة، بما تطلبه ذلك من تنظيمات مؤسساتية جديدة وقواعد عمل محدثة كانت الثورة تفقدها في البداية، إلا أنه ومع بداية تشكل المشهد السياسي التونسي وتنظيم التشكيلات السياسية، عادت المطالبة الملحة باعتماد شرعية الثورة للبناء المؤسساتي والسياسي الجديد، وهو ما يتجلى من خلال تكوين مجموعة كبرى من القوى السياسية والاجتماعية والنقابية لمجلس حماية الثورة مواصلة العمل بالشرعية الدستورية والقانونية القائمة وهو ما من شأنه أن يوفر قواعد عمل واضحة وموجودة ومن شأنه أن يحقق الاستقرار السياسي والمؤسساتي، إلا أن هذا الطرح تم نقده ورفضه لأنه يكرس شرعية النظام السابق الذي تم رفضه، لأنه يقوم على انعدام الديمقراطية، وسيطرة الفرد الواحد والحزب الواحد والرأي الأوحد.

إن المزج بين الشرعية القانونية والدستورية القائمة والأخذ منها بالعناصر التي تحتاج إليها الفترة الراهنة الانتقالية وشرعية الثورة وما أضافته من مقومات ومطالب ومطامح، هذا التماشي الذي وقع اعتماده بصفة تدريجية وتحت الضغط لكل القوى السياسية والنقابية والشعبية أيضاً، يعد الأصعب تحقيقاً وهو ما جسدته الفترة الحالية وما تميزت به من اضطرابات وتردد في اتخاذ

القرارات وتشكيل الحكومة والموقف من المؤسسات الدستورية القائمة وهو ما انعكس في محاولة عقلنة الثورة وإخضاعها من ناحية (1) للشرعية الدستورية و(2) لمختلف المؤسسات المنتخبة.

نخلص مما سبق إلى أن العقل السياسي العربي وطوال سنوات ما بعد الاستقلال وإلى نهاية القرن العشرين لم ينجح في بلورة فكر يمكن نعته بحق بأنه فكر عربي ذو سمات محددة، وبالتالي لم ينجح في المواءمة ما بين مقولاته وبين مجريات الواقع، وجاءت العولمة وفكرها ليشكل تحدياً جدياً يضاف لتحدي الديمقراطية والتنمية الذي فشل العرب في مواجهته، على هذا تطرح ثورات الشعوب العربية الحالية المطالبة بالديمقراطية والحرية أسئلة عدة حول مستقبل الفكر السياسي العربي وهل سينجح في بلورة مشروع ديمقراطي بعيد عن الهيمنة والاستبداد والشعاراتية الفارغة التي رافقت الأنظمة على مدى العقود الأخيرة؟ خاصة أن هذه الثورات لم تأت بواسطة انقلابيين ولا عسكريين، بل بواسطة شعوب عربية مقهورة وخانقة استطاعت أن تكسر الاضطهاد وتقول أننا لا نريد سوى "الديمقراطية" ، فتعتبر هذه مرحلة انتقالية إذا استثمرتها الشعوب الثائرة لتحسين أنظمة حكمها فمن الممكن شهود نهضة تجديد في الفكر السياسي العربية تكون مرتكزاتها الديمقراطية وتداول السلطة.

الفصل الخامس

الخاتمة والنتائج والتوصيات

أولاً : الخاتمة

إن مفهوم الهوية مفهوم إشكالي، لأن للهوية أبعاداً شائكة ومتداخلة فيما بينها تتصل بالحقل الفلسفي والمعرفي والسياسي والتاريخي، علاوةً على عوامل أخرى تتفاعل مع الهوية كاللغة، والأيديولوجيا، والتراث، والدين، وهذه الإشكالية تحتمل الحل وعدمهِ، بحيث يصبح المجتمع أمام معادلة متحركة، تنتج نفسها بنفسها، وتعيد ترتيب أولوياتها، والسبب يعود إلى طبيعة الهوية المتغيرة في مرحلة العولمة المعاصرة التي فرضت على هذا العالم (الكوكب) ألواناً متنوعة من التحولات والمتغيرات الكمية والنوعية المتسارعة، وبالتالي فإن فهم واستيعاب مفهوم الهوية أو تعريفها بصورة محددة يختلف من باحثٍ لآخر، ومن نموذج لمجتمع بشريٍّ لآخر، ومن حضارة لأخرى، وهذا أدى إلى بروز عدة تعريفات، تختلف فيما بينها، إلا أنها تُجْمَل في الإطار العام على أن الهوية ليست شيئاً منجزاً ونهائياً منغلقاً على ذاتهِ، وإنما امتداد للتاريخ والحضارة، وهي قيم وخصائص قابلة التطوير والتحول من زمن لآخر حسب المستجدات، لذا فهي أي الهوية تمر في تفاعل وازدهار وتعيش حالة ركود وخمول وانكماش، كما وتتماهي مع الهويات الأخرى- العشائرية والطائفية والإثنية داخل البيئة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات وخصوصاً العربية.

وقد ارتبط وعي العرب بهويتهم، منذ بدايته باللغة العربية وعلى الرغم من أن الوجود العربي موغل في القدم لكن نهوض هذه الأمة ارتبط بالإسلام. وكانت اللغة باستمرار العامل الحاسم في الانتماء إلى العروبة، في كل المراحل التي مرت بها الأمة. وقد مر العرب خلال تاريخهم، بنهوض وانقطاع ومد وجزر، حالهم في ذلك حال الأمم الأخرى.

في بداية القرن التاسع عشر برزت حركة أدبية وفكرية واسعة بالمشرق العربي، وأنشئت الجمعيات العلمية، ودعوات فكرية واجتماعية للتجديد، كان من روادها الشيخ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده اللذين ناديا بتحرير العقل من الخرافات والأوهام، ودعوا إلى الوحدة بين المسلمين وإزالة الفروقات بين المذاهب الإسلامية. وتعززت فكرة الوطنية مع رفاعة رافع

الطهطاوي، وجاء عبد الرحمن الكواكبي من بعده حاملاً على الحكم المطلق والجهل، ومطالباً بالحرية السياسية.

وكانت طبيعة المواجهة مع الاستعمار قد حكمت تطور مفهوم الهوية بهذه المرحلة. ففي المشرق العربي بقي النضال قومياً خالصاً، لأن الاستعمار التركي لم يكن في مواجهة مع الدين الإسلامي. أما في المغرب العربي فقد تداخلت المعاني القومية والدينية في النضال الوطني ضد الإستعمار الغربي، الذي هدف إلى محاربة الثقافة القومية وفي المقدمة منها محاربة المعتقدات الإسلامية، باعتبارها جزءً من عقيدة الشعب وعناصر مقاومته التي يستند عليها في مواجهة الإحتلال.

وعند بداية القرن العشرين كان الشعب العربي في المشرق قد بدأ يحاول العمل على توحيد صفوفه، وبدأ مقاومته للحكم التركي، من أجل تحقيق الاستقلال الكامل، وساعدت ظروف الحرب العالمية الأولى، وضعف الجبهة الألمانية، ووعود الحلفاء بالتعاون مع العرب لتحقيق الاستقلال، على قيام الثورة العربية وهزيمة العثمانيين، لكن تلك المرحلة انتهت بانتكاسة مروعة، وهزم مشروعها في التحرر، حين جرى تطبيق اتفاقيات سايكس بيكووبدأ التنفيذ العملي لوعد بلفور.

وكان من الطبيعي، بعد هزيمة المشروع القومي في مرحلته الأولى أن تتطور صيغ الكفاح القومي، وأن ترقى إلى أبعاد جديدة تتجاوز النضال من أجل وحدة الأرض واستقلال الأمة إلى تبني مضامين اجتماعية وسياسية، ترى في الوجود الاستعماري تهديدا للوجود الحضاري، ونهباً لثروات الشعب ومقدراته، وسداً يحول دون قيام تطور اقتصادي وتنمية حقيقية في البلد المستعمر.

وخلال الحقبة التي أعقبت نهاية الحرب العالمية الأولى، بدأ تنفيذ المشروع الصهيوني في إقامة وطن قومي لليهود على أرض فلسطين، وتسارعت الهجرة اليهودية إلى أرض السلام، وبرزت مرحلة جديدة من النضال القومي، نتج عنها قيام حركات سياسية عديدة على أسس قومية وتقدمية جديدة، نشطت في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. كما تعززت فكرة المساواة والتوزيع العادل للثروة. وعلى الرغم من أن هذه الحركات تمكنت من إنجاز كثير من أهدافها، لكنها ووجهت منذ نكسة الخامس من حزيران1967 بانتكاسات عديدة، نشطت على أثرها

الدعوات القطرية كما نشطت الحركات السياسية الإسلامية السلفية، وبرزت منظومات جديدة على أسس اقليمية، كمجلس التعاون الخليجي ومجلس التعاون العربي، لكن تلك المنظومات لم تتمكن من الاضطلاع بحماية الاقطار المنضوية إليها وتحقيق طموحات شعوبها، مما يؤكد عدم إمكانية تحقيق أمن جماعي قومي حقيقي خارج إطار الوحدة العربية.

والخلاصة إن الشعب العربي حمل خلال القرن العشرين مشروعين للنهضة، عبرا عن موقف حضاري لمفهوم الهوية، تمثل الأول في معارك التحرر الوطني ومواجهة الاستعمار التركي منذ النصف الأخير للقرن التاسع عشر والاستعمار الغربي فيما بين الحربين العالميتين. أما الآخر فقد كان مشروع التحرر الوطني وتحقيق العدل الاجتماعي والوحدة العربية. وليس من شك أن الأمة استطاعت، بقواها الحية، أن تنجز كثيرا مما طمحت له في هذين المشروعين، يكفيها أنها أنجزت الاستقلال وواجهت العدوان الصهيوني والاستعماري واقفة ولم تخضع.

ثانياً: النتائج

- إنّ أساس الخلاف بين التيّارين "القومي " و"الإسلامي" هو فكري محض، ولا يجوز إلحاق القضايا الوطنية العامة بطبيعة هذا الخلاف. فالهُويّة، الوطنية أو القومية مثلاً، أصبحت ضحيّةً لهذا الخلاف بين التيّارين في المنطقة العربية، بينما لا تتناقض إطلاقاً الهُوية الثقافية للشعوب مع معتقداتها الدينية. إنّ العكس هو المفروض أن يحدث بين التيّارين "الإسلامي" و"العلماني"، أي أن يبقى الاختلاف قائماً في المسألة الفكرية، وأن يتمّ البحث عن المشترك من القضايا الوطنية والاجتماعية، حيث لا دين أو لون فكري للاحتلال، أو للاستبداد السياسي، أو للفقر، أو للظلم الإجتماعي.
- إنّ النقطة المركزية، التي يتمحور حولها الاهتمام السياسي والإعلامي العربي، هي مسألة الديمقراطية المنشودة في المنطقة، التي ترتبط بآليات انتخابية أو بمؤسسات دستورية، دون الانتباه إلى أنّ أساس المشكلة في الجسم العربي هو في "الفكر السائد" منذ عقود طويلة بالمجتمعات العربية. والحديث عن "الفكر" لا يعني النخب المثقفة في المجتمع فقط، بل هو شامل لما يسود الأمة من تراث فكري ومعتقدات وعادات وتقاليد ومفاهيم لأمور الدين والدنيا، شكّلت بمجملها الواقع العربي الراهن والهوية العربية التي تعبر عن واقع ومشكلة المجتمع والنظام السياسي العربي.
- فالفكر السائد الآن في المنطقة العربية تغلب عليه الانتقائية في التاريخ وفي الجغرافيا، وينطبق عليه ما تعيشه الآن الأمة العربية من ظواهر انقسامية مرَضيّة بأسماء طائفية أو مذهبية أو إثنية، إذ ينظر إليها بعضهم من أطر جغرافية ضيّقة، وبمعزل عمّا حدث ويحدث من تدخّل خارجي في عموم الأمة، كما هو أيضاً الفهم الخاطئ أصلاً للدين أو للهويّة القومية، اللذين يقوم كلاهما على التعدّدية ورفض التعصّب أو الانغلاق الفئوي
- إن الإمكانيات الراهنة للمجتمعات العربية والإسلامية لا تسمح لها بمواجهة تيار العولمة، وهنا يأتي دور المثقفين الملتزمين بقضايا أمتهم لتنوير الرأي العام بحقيقة العولمة ، وإن كانت فئة من المثقفين العرب تعاملت مع العولمة بنظرة المستشرقين مما يجوز نعتهم بـ (المستشرقون العرب) وفئة أخرى تعاملت معها على خلفية نظرية المؤامرة ، فإن فئة ثالثة من المثقفين استطاعت أن توازن ما بين المقاربتين فتتجنب مغالاة الطرفين السابقين بالاعتراف بأن هناك ايجابيات يمكن الاستفادة منها وهناك مخاطر يجب التحذير منها، وهذا ما نتبناه وندعو إليه.

- أثر غياب مفكرين ديمقراطيين متنورين، في مركز القرار السياسي أو في مركز التأثير على أصحاب القرار، قادرين على بلورة رؤية أو مشروع يربط ما بين عالمية الفكرة الديمقراطية والخصوصية الاجتماعية الثقافية العربية الإسلامية، حتى أن إسهامات مفكري النهضة العربية أوائل القرن لم تُستثمر بشكل جدي، وهي أفكار كانت من الخصب والغنى مما كان يؤهلها آنذاك لتكون نواة مشروع حضاري ديمقراطي عربي، إلا أنها ووجهت بمعارضة من تيارات شتى: قومية وعلمانية ودينية وثورية.
- غياب ثقافة الديمقراطية، فالديمقراطية ليست مؤسسات ولكنها ثقافة أيضاً، ما يحدث في العالم العربي هو أن خلق المؤسسات الديمقراطية سبق نشر الفكر الديمقراطي – عكس ما حدث في الغرب حيث مهد فكر عصري النهضة لتأسيس النظم الديمقراطية – ومن هنا نجد تعارضاً بين الثقافة الجماهيرية السائدة التي هي إما أصولية دينية أو ثورية انقلابية أو ديكتاتورية من جهة والثقافة الديمقراطية من جهة أخرى.
- خضعت مسالة الهوية لتجاذبات متعارضة وخصوصا ما بين الهوية القومية والهوية الإسلامية والهوية الأممية والهوية الوطنية، ولم تجر محاولات جادة للتوفيق بين هذه الهويات من خلال تحديد الأولويات بحيث يتم الانتقال من دائرة لأخرى دون تصادم.
- أنتجت الأنظمة الثورية والقومية نقيض خطابها وأيديولوجيتها، ففيما كانت تتحدث عن الوحدة العربية والأمة العربية، كان منطقياً وواقع سلطة هذه الأنظمة يرسخ إقليمية مقيتة بل قبلية وطائفية، وتحول مفهوم الوطن والوطنية إلى حاجز يحد من التوجهات الوحدوية والقومية كردة فعل على الخطر المتوهم الذي تشكله أنظمة الثورة، انغلقت الأنظمة التقليدية على نفسها و أنتجت هوية خاصة موظفة الدين والتراث والأصالة،وانقسمت الأنظمة العربية بالتالي ما بين أنظمة ذات شرعية دينية وأنظمة ذات شرعية ثورية ،فيما هي في حقيقة الأمر تفتقر لأية من هذه الشرعيات ما دام الشعب مغيباً عن مركز القرار وليس حراً في اختيار من يحكمه.
- إن العقل السياسي العربي وطوال سنوات ما بعد الاستقلال وإلى نهاية القرن العشرين لم ينجح في حل بلورة فكر يمكن نعته بحق بأنه فكر عربي ذو سمات محددة ،وبالتالي لم ينجح في المواءمة ما بين مقولاته وبين مجريات الواقع ،وجاءت العولمة وفكرها ليشكل تحدياً جدياً يضاف لتحدي الديمقراطية والتنمية الذي فشل العرب في مواجهته.

يمكن تلخيص القضايا الكبرى المشتركة التي تشغل التيارين القومي والإسلامي في ما يأتي:

1. الأصالة في مواجهة التغريب .
2. الديموقراطية في مواجهة الاستبداد .
3. التنمية في مواجهة التخلف .
4. الوحدة في مواجهة التجزئة .
5. العدالة الاجتماعية في مواجهة الاستغلال .
6. الاستقلال في مواجهة الهيمنة الأجنبية .

ثالثاً : التوصيات

1. إن وضوح الرؤية الأيدلوجية القومية بأبعادها المختلفة يجعل منها أفكاراً قوى، تحرك الجماهير، وأهم مطالب هذا الوضوح التحديد الدقيق والواضح لمعالم الطريق العربية الاشتراكية ولأهدافها ومضمونها وبيان السمات المميزة الديمقراطية والحرية في الوطن العربي والطريق اليهما في إطار واقعه، وتحديد أساليب العمل لتحديث الوجود العربي ودخوله العصر بقواه الذاتية، وتوضيح الصلة العضوية بين العروبة والإسلام، توضيحاً يعفينا من إعادة اجترار هذه المسألة اجترار طال أمده دون أن نحقق فيه خطوات حاسمة.

2. تقديم رؤية واضحة، مستندة إلى البحث المستقبلي العلمي الدقيق، لما يتوقع أن تكون عليه صورة الأمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والعسكرية وسواها ويتبع ذلك القيام بتوعية علمية حديثة تهدف إلى التعريف بهوية الأمة العربي وخصائصها وما يميزها عن غيرها .

3. يعيش الوطن العربي منذ أكثر من مائة عام حالة من التخلف والجهل والكبت السياسي والأزمات الاجتماعية، وبما أن التيار الإسلامي والتيار القومي هما الأوسع انتشاراً وقبولاً في الوطن العربي فإنهما الأقدر على معالجة هذا الوضع المتردي، إن أول خطوات الإصلاح ينبغي أن تبدأ من إزالة أسباب الخلاف بين الطرفين، والالتقاء والتعاون والتفاهم معاّ لمعالجة هذا الوضع، لاسيما وأن للطرفين تاريخاً طويلاً ومحاولات جادة في هذا السبيل .

4. هناك فئات متطرفة في كل من التيار الإسلامي والتيار القومي، ونعتقد أن تصحيح العلاقة بين الطرفين تتطلب جهوداً حثيثة من المعتدلين في التيارين لترشيد هذا التطرف، ورأب الصدع، واللقاء على كلمة سواء، وهنا يرى الإسلاميون المعتدلون أنه آن الأوان للقوميين المعتدلين الذين لا يرون تعارضاً ما بين العروبة والإسلام أن ينبذوا الشعارات القومية التي فقدت رصيدها في الأمة، وأن ينخرطوا في التيار الإسلامي الذي يمثل التيار الغالب والأكثر قبولاً عند الأمة، وإذا كان لبعضهم ملاحظات على التيار الإسلامي فإن للإسلاميين كذلك ملاحظات مثلهم يعملون على تصويبها، فلا مبرر بعد اليوم لعدم اللقاء بين الطرفين على كلمة سواء، لتصحيح المسيرة، وتقوية الصف العربي الإسلامي، لعل الفريقين معاً يستطيعان فعل شيء ينهض بالأمة من عثرتها .

5. إن التخفيف من حالة التصدع بين التيارين القومي والإسلامي يتطلب التركيز على المحاور التالية :

أ. **التركيز على المشكلات لا الأشخاص** : فلا جدال بأن تاريخ التيارين قد ارتبط بشخصيات كبيرة مؤثرة ما زال لها موقع كبير في نفوس المنتمين للتيارين، حتى وصلت عند بعضهم ــ بوعي أوغير وعي ــ إلى حد التقديس والعصمة، وهذا مرض ينبغي التخلص منه، وقد حذرنا الحق تبارك وتعالى أن نتمسك بفكر الآباء والأجداد دون تمحيص ونقد كما يفعل بعضهم قائلاً: (إنَّا وجدنا آباءنا على أمة وإنَّا على آثارهم مقتدون) الزخرف 23 .

ب. **التركيز على المصالح لا المواقف** : تقديم المصالح المشتركة على المواقف التي قد تتعارض قليلاً أوكثيراً.

ج. **تثمين الايجابيات التي تساهم في بناء الهوية من التيار القومي والإسلامي** : إنَّ تثمين حسنات كل طرف يمكن أن يكون دافعاً قوياً للمزيد من التعاون والتنسيق وتضييق الشقة بينهما .

د. **صياغة المشكلات التي يمكن أن تؤثر على العلاقة بين التياريين** : لابدَّ من تحديد المشكلات تحديداً دقيقاً يقوم على أسس علمية صحيحة، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وإذا لم بدقة والعوامل المؤثرة فيها فلن نستطيع وضع الحلول المناسبة لها .

هــ. البحث عن الحلول في إطار منهجي يساعد على مواجهة اشكالية الهوية في اطار العلاقة بين التياريين : لا شك بأن ثمرة هذا الحوار واللقاء هوالتوصل إلى حلول عملية لمشكلاتنا، علماً بأن كل حل يجعل الطرفين أكثر حماسة للمزيد من التعاون ومواصلة الجهود لتحقيق الهدف الأكبر المتمثل بتحرير الأرض ووحدة الأمة، وعزتها .

المراجع العربية:

أولاً: الكتب

- ابراش، ابراهيم خلسل العبد، (2011)، **انسحاق الديمقراطية ما بين مطرقة الأنظمة وسندان الإسلاموفوبيا .**
- ابراش، ابراهيم خليل العبد، (2010)، **الواقعية السياسية :العقل ،الدين،الدولة القومية.**
- إبراهيم، سعد الدين وآخرون، (1994)، **الملل والنحل والأعراف،** هموم الأقليات في الوطن العربي، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة .
- إبراهيم، سعد الدين، (1984)، **قياس اتجاهات الرأي العام العربي نحومسألة الوحدة (عرض للدراسة الميدانية)،** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.
- إبراهيم، سعد الدين، (1988)، **المجتمع والدولة في الوطن العربي،** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت .
- إبراهيم، محمود وآخرون، أحمد، (2004)، **من أجل إصلاح جامعة الدول العربية**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المؤتمر الشعبي العام في اليمن، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 .
- ابرهيم ، حسنين ، (1992)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الدولة الديمقراطية**،مركز دراسات الوحدة العربية، ندوة بناء المجتمع المدني بيروت .
- أحمد، إبراهيم خليل، (1985)، **تطور التعليم السنوي في أقطار الخليج العربي،** في : دراسات عن تاريخ الخليج العربية الجزيرة العربية، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الخليج العربي، جامعة البصرة، العراق.
- أحمد، يوسف أحمد (2002). **صناعة الكراهية في العلاقات العربية – الأمريكية،** القاهرة: مطابع الأهرام التجارية .
- أركون ، محمد ، (1999)، **قضايا في نقد العقل الديني "كيف نفهم الإسلام اليوم؟"** – ترجمة وتعليق: هاشم صالح – دار الطليعة – بيروت.
- آرنست، غلنر، (1999)، **الأمم والقومية،** ترجمة مجيد الراضي، دمشق:دار المدى .

- أرنست، غيلنر، (2001)، **ما بعد الحداثة والعقل، والدين،** ترجمة معين الإمام ، دمشق :دار المدى ، العدد 3، السنة الأولى.
- الأسعاد، محمد، (1996)، **السعودية والإخوان المسلمون،** القاهرة: مركـــز الدراســـات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان.
- بادي ، برتراند /بيار بيرنيوم:، (1986)، **سيوسيولوجيا الدولـــة،** ترجمة جورج أبـــي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، طبعة أولى.
- باقر، أحمد، (1994)، **دراسة حول المادة الثانية من دستور دولة الكويت، وهل يؤدي تعديلها إلى فوضى تشريعية؟،** مطبعة الفيصل، الكويت .
- البرغوثي، إياد، (1990). **الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلـــة.** (ط1)، القدس: مركز الزهراء.
- البرغوثي، إياد، (2000). **الحركات الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة.** في: محمد إشتية (محرر)، الفكر السياسي للحركات الإسلامية: تجربة مصر والأردن وفلـــسطين ، البيرة: المركز الفلسطيني للدراسات الإقليمية.
- بركات ، حليم ، (1985)، **المجتمع العربي المعاصر،** مركز دراسات الوحدة العربيـــة، بيروت، الطبعة الثانية.
- بركات، حليم، (2004)، **المجتمع العربي في القرن العشرين بحث في تغيـــر الأحـــوال والعلاقات،** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت .
- بركات، حليم ، (2000)، **المجتمع العربي في القرن العشرين.. بحث متغيرات الاحـــوال والعلاقات** ،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت.
- بركات، حليم، (1985)، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتمـــاعي،** ط 2 ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بركات، حليم، (1986)، **المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي،** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة ثالثة .
- بن سعيد، سعيد، (1987)، **الإيديولوجيا والحداثة، قراءات في الفكر العربي المعاصـــر ،** الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- البيطار، نديم ، (1982)، **حدود الهوية القومية : نقد عام،** بيروت ، دار الوحدة.

- البيطار، نديم، (1983)، **جذور الإقليمية الجديدة أو العمل الوحدوي والتخلف العربـــي**، الدراسات الاقتصادية والسياسية، بيروت: معهد الإنماء العربي.

ثانياً: الدوريات

- الجابري، محمد عابد (1988)، **الخطاب العرابي المعاصر**، دار الطليعة بيروت، ط3.
- الجابري، محمد عابـــد وآخـــرون، (1986)، **الموســـوعة الفلـــسفية العربيـــة، (الاصطلاحات والمفاهيم)، مصطلح الهوية**، المجلد الأول، معهد الإنماء العربـــي، بيروت.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج، (1985)، **نزهة العين النواظر فـــي علـــم الوجوه والنظائر**، تحقيق : محمد عبد الكريم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت .
- حسيب ، خير الدين وآخرون، (1988)، **مستقبل الأمة العربيـــة: التحـــديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي: التقرير النهائي بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الحسيني ، اسحاق موسى ، (1952)، **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت .
- الحسيني، السيد: **دراسات في التنمية الاجتماعية**، دار المعارف بمصر، القاهرة، طبعة ثالثة.
- الحصري، أبو خلدون، ساطع، (1985)، **العروبة بين دعاتها ومعارضيها، سلسلة التراث القومي**، الأعمال القومية لساطع ، ط 2 ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حلمي ، مصطفى ، (1976)، **قواعد المنهج السلفي** ، دار لأنصار ، القاهرة .
- حمادة ، راشد ، (1990)، **عاصفة فوق مياه الخليج** ، قصة أول انقلاب عسكري في البحرين، الصفا للنشر والتوزيع ، لندن .
- حميدي ، جعفر عباس ، **التطورات والاتجاهات السياسية الداخلية فـــي العـــراق 1953-1958** (بغداد ، 1980).

- حنفي ،حسن ، (1986)، **الحركات الإسلامية في مصر** ، المؤسسة الإسلامية للنشر، بيروت.
- حيدر ، خليل علي ، (1987)، **تيارات الصحوة الدينية** ، شركة كاظمة للنشر ، الكويت .
- خليل، أحمد خليل، (1981)، **مستقبل الفلسفة العربية** – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – الطبعة الأولى ، بيروت.
- دياب، عز الدين (2003)، **التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام السياسي ، وكتابنا مقاربة من مفهوم الدور الحضاري في فكر ميشيل عفلق – تحليل ثقافي –** لبنان – بيروت .
- دياب، عز الدين، (1993)، **التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام في الوطن العربي – حزب البعث العربي الاشتراكي أنموذجا،** مكتبة مد بولي، القاهرة .
- ربيع، محمد محمود ، مقلد، إسماعيل صبري، (1994)، **موسوعة العلوم السياسية.** الكويت: جامعة الكويت.
- سلامة، غسان، (1989)، **عوائق الواقع العربي القطري،** ورقة قدمت إلى ندوة الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، المركز.
- الشرابي، هشام، (1992). **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي.** (ط1)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية..
- شريح ، محمد عادل ، (2011)، **الثورات العربية وملامح الفكر السياسي العربي الجديد.**
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، (2004)، **فقه العنف المسلح في الإسلام،** مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
- صعب ، حسن ، (1973)، الإنسان **العربي وتحدي الثورة العلمية التكنولوجية –** دار العلم للملايين – الطبعة الأولى– بيروت.
- صعب، حسن ، (1972)، **تحديث العقل العربي "دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث"،** دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، بيروت.

- صموئيل هنتغنتون، (2000)، **صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالم**، ترجمة طلعت الشايب القاهرة:دار سطور.
- طرابيشي، جورج، (1982)، **الدولة القطرية والنظرية القومية**، بيروت: دار الطبيعة.
- الطيب ، تيزينى ، (2001) **الواقع العربي وتحديات الألفية الثالثة** ، في حوارات في الفكر العربي المعاصر المجلد (3) ، مجموعة باحثين ، مؤسسة عبد الحميد شومان ، عمان .
- غريب، حسن خليل ، (2008)، **الإختلاف حول الهوية الثقافية والهوية القومية أزمة سياسية تعيق طريق حركة التحرر العربي**، مؤتمر إشكالية الهوية في ظل العولمة، عمان .
- أبو غزالة، حسن عقيل، (2002)، **الحركات الأصولية والإرهاب في الشرق الأوسط**، ودار الفكر للطباعة والنشر، عمان .
- غليون برهان، (1987)، **اغتيال العقل**، دار التنوير، بيروت، طبعة ثانية.
- قطب، سيد ، (1982). **معالم في الطريق**. (ط9)، بيروت: دار الشروق.
- **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، (1999)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- محمد ، مهدي، (2004)، **فقه العنف المسلح في الإسلام**، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.
- مطر، جميل، (1984)، **التجارب الوحدوية الوظيفية**، الجامعة العربية بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.
- مقلد، حسين طلال، (2011) ، **الهوية فوق الهوية الوطنية "الأوربية نموذجاً"**،المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 32 .
- الموسوي ، علاء ، (2011)، **الإسلام في المجتمع العربي المعاصر قراءة في الخضام الإيدولوجي بين المدافعين والمناهضين**، مؤسسة مدارك لدراسة آليات الرقي الفكري.

- هوبزباوم، ايريك (1997)، **عصر النهايات القصوى**، ترجمة هشام الدجاني دمشق:وزارة الثقافة.
- هوبزباوم، إيريك (2000)، **الأمم والنزعة القومية**، ترجمة عدنان حسين، مراجعة وتحرير د. مجيد الراضي، دمشق : دار المدى.
- ونت ، ألكسندر، (2006)، **النظرية الاجتماعيى للسياسة الدولية**، ترجمة عبد الله جبر العتيبي جامعة الملك سعود.
- وهبان، أحمد ، (2004)، **التخلف السياسي وغايات التنمية السياسية : رؤية جديدة للواقع السياسي في دول العالم الثالث**، أليكس لتكنولوجيا المعلومات، الإسكندرية، الطبعة الثالثة.
- يوسف أحمد، أحمد، (1988)، **الصراعات العربية – العربية (1945–1981)**، دراسة استطلاعية، بيروت: مركز دراسات الوحدة.

ثالثاً : المواقع الإلكترونية

- أبراش، (2011)، **الثورات العربية والقضية الفلسطينية (دراسة تحليلية للثورات العربية وتاثيرها على القضية الفلسطينية** ، www.palnation.org
- أحمد ، عبد العاطي محمد، (2010)، **حركة الإحياء الإسلامي وأبعادها الدولية، الإسلام والقومية العربية من التعاون إلى الصراع** ، السياسة الدولية، نقلاً عن الموقع الإلكترونيhttp://digital.ahram.org.eg
- أحمد ، كنعان محمد، (2010)، **الإسلاميون والقوميون جسور التلاقي وحواجز الخلاف**، نقلاً عن الموقع الإلكترونيwww.islamsyria.com
- بجيرمي، يوسف، (2011)، **ثقافة المقاطعة ضرورة عملية لمواجهة الهيمنة، صحيفة البيان الاماراتية**، المركز الفلسطيني للإعلام، /www.palestine-info.com
- جابري ، محمد عابد ، (2010)، **الهوية العربية** : من صحيفة النبي إلى تفكك الخلافة، أنظر موقع الأستاذ محمد عابد الجابريWWW.aljabriabed.net
- حقاني، احمد محمد خير،(2011)، **انفصال دارفور...الاعتراف بالمرض يعجل بالشفاء** ، /www.sudaneseonline.com/

- خليل ، حامد ،(2008)، **مشكلة الهوية في الفكر العربي المعاصر – الانترنت – موقع فلاسفة العرب** . www.arabphilosophers.com
- ديـوب، عمـار ،(2011)، **إشـكالية الهويـة والتعـدد الثقـافي**، العـدد 94، www.shorufat.com.
- ذوادي ، محمود ، (2011) **سيادة اللغة العربية أين هـي فـي مـسار الثـورة التونسية؟** الجزيرة نت.
- شايب،جعفر: (2004)، **مداخلة حول اشكالية الطرح السياسي للاسلام ندوة حول التغيير والاصلاح في الحركات الإسلامية تحرير معتز الخطيب**.الدوحـة.موقـع اسلام أون لاين الالكتروني.
- صـالح، محمـود، (2011)، **وسـطية الفكـر الإسـلامي**، http://dr-salhen.maktoobblog.com
- طائي، عبد الرزاق صالح،(2011)، **التيار الإسـلامي فـي الخلـيج العربـي**، http://www.ikhwanwiki.com
- غوث، مختار،(2011)، **الثورة العربية وانحلال العقائد الـسياسية**، /www.al-r0wad.com
- فيومي، عاطف عبد المعز، (2010)، **الدعوة الإسلامية ميدان الإصـلاح الأول**، www.alukah.net
- قاسم، بثينة خليفة، **إطلالة اسـتراتيجية علـى الأبعـاد الداخليـة والخارجيـة**، http://albiladpress.com
- قدوسي، (2010)، **نظرية التقارب والتباعد بين التيارات الفكرية**، مجلـة الفكـر الجديد، العدد 17 – نيسان www.alwihdah.com
- قرعاوي ، حارث ، (2010) **الهويات القاتلة في عصر الأصولية الدينية** – موقع الأوانwww.awsatnews.net
- قليقلي ، عبد الفتاح و ابو غوش ، أحمد ، (2011)، **تطـور الهويـة الوطنيـة الفلسطينية**، جريدة حق العودة ، العدد 45، www.badil.org
- محارب، فيصل ،(2011)، **الهوية العربية بين تعددية الانتماء وحدودية التعدد**، ww.ejtemay.com

- مصطفى،محسن، (2010)، **سوسيولوجيا الدولة في مجتمعات العـــالم الثالـــث، نحونموذج تحليلي لمقاربة شروط اشتغال الآلية السياسية ودورها في تحديـــد وتفسير النسق المجتمعي العام**، www.aljabriabed.net

رابعاً: المراجع الأجنبية

- Bahgat Korany (ed.) ،**The Changing Middle East: A New Look at Regional Dynamics** ،(Cairo: AUC Press ،2010).
- Hazem Beblawi and Giacomo Luciani ،(1987) ،**"Introduction"** ،**in: Hazem Beblawi and Giacomo Luciani** ،**eds**. ،The Rentier State ، Nation ،State ،and Integration in the Arab World: V. 2 (London; New York: Croom Helm ،1987) ،p. 15.